Der Gedanke der Wiedervereinigung der Konfessionen in den Anfängen der konservativen Bewegung.

Ein Beitrag zu den nationalkirchlichen Bestrebungen im 19. Jahrhundert.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
genehmigt von
der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

Von
Eberhard Hannay
aus Berlin-Tempelhof.

Tag der Promotion: 17. Febr. 1937

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Febr. 1936

1936

Dissertations-Verlag G. H. Nolte Düsseldorf

018

Referenten: Prof. Walter Elze

Prof. Fritz Hartung.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis:

Aufgabe und Zielsetzung 1
Wiedervereinigungsversuche innerhalb dreier Jahrhunderte . . . 1
Romantik, Konservatismus und Erweckungsbewegung 12
Der Berliner Kreis 21
Der Kölner Kirchenstreit 30
Das Auseinanderbrechen der ireniſchen Front 31
Friedrich Julius Stahl 40
Heinrich Leo 48
Ernst Ludwig von Gerlach 56
Joseph Maria von Radowitz 63
Zusammenfassung und kritische Würdigung 70
Blick auf die Gegenwart 79
Literaturverzeichnis 82
Lebenslauf.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535702_0128

Aufgabe und Zielsetzung.

Die vorliegende Untersuchung soll die Versuche zur Wiedervereinigung der beiden großen christlichen Konfessionen in den Anfängen der konservativen Bewegung Preußens zur Darstellung bringen. Wir folgen der historischen Entwicklung. In einem ersten Kapitel werden die Bestrebungen einer Reunion von der Kirchenspaltung bis an die Schwelle des zu bearbeitenden Zeitraumes untersucht. Dann wird der ideengeschichtliche Hintergrund aufgehellt, vor dem sich vornehmlich in dem Berliner Kreis die Bemühungen um Überwindung der Kirchentrennung abzeichnen. Der Abschnitt über den Kölner Kirchenstreit wird das Auseinandertreten der konservativen Front und damit die Zerstörung des ireneischen Traumes einer Einheit im Glauben aufzeigen. An vier großen Figuren, Stahl und Leo, Ludwig von Gerlach und Radowitz, wird das Thema gleichsam noch einmal abgewandelt und der gezogene Rahmen mit dem Leben der Individualität gefüllt. In einer kritischen Zusammenfassung und Würdigung wird der Versuch unternommen, den Gründen für das Scheitern der Wiedervereinigungsbestrebungen nachzugehen. In einem Ausblick auf die Gegenwart wird endlich die Linie über den zur Bearbeitung stehenden Zeitraum hinausgezogen. Es kann den Einsichtigen nicht Wunder nehmen, daß die beiden letzten Abschnitte der persönlichen Farbe und Bezogenheit nicht entbehren, denn man kann nie *über* eine Weltanschauung, sondern nur *innerhalb* einer Weltanschauung diskutieren.

Wiedervereinigungsversuche innerhalb dreier Jahrhunderte.

Der Gedanke der Wiedervereinigung der beiden getrennten Konfessionen ist eigentlich so alt wie deren Trennung. Als Luther die Schäden der Papstkirche geißelte, tat er es als Sohn seiner, der römischen Kirche, und als im Laufe der historischen Entwicklung die Trennung vollzogen wurde, glaubten er und seine Anhänger nicht, daß diese Scheidung eine dauernde und endgültige sein würde, sondern nur ein Provisorium darstelle. Man hatte eine Reformation der Kirche an Haupt und Glieder gefordert, nicht eine Aufspaltung der christlichen Kirche, nicht eine neue Religionsgemeinschaft neben der römischen.

Auf den Reichstagen und in den Religionsgesprächen der Reformationsepoche ging man immer von der Voraussetzung aus, daß die Bekenner der neuen Lehre und die Anhänger der alten Kirche noch innerhalb der *einen* allgemeinen christlichen Kirche stünden, daß eine Versöhnung

und Verständigung noch gefunden werden könnte, daß die Gemeinschaft der Kirche Christi wieder hergestellt werden würde.

An einigen Wegmarken sollen die Bemühungen um eine Verständigung und Wiedervereinigung der Protestanten und Katholiken gezeigt werden, wobei wir auf eine kritische Betrachtung verzichten, weil sie unseren Rahmen sprengen würde, und wir uns deshalb mit der Aufzeigung der Fakten begnügen [1]).

In der Einladung zum Augsburger Reichstag 1530 etwa hieß es, man wolle verhandeln und beschließen „die zwietrachten hinzulegen, wider willen zu lassen, vorgangene ihrsal Christo unserm seligmacher zu ergeben, und vleis anzukehren alle eins itzlichen guthbedunken opinion und meinung zwischen uns selbst in lieb und gutigkeit zu hoeren, zu vorstehen und zu erwegen, die zu einer einigen christlichen wahrheit zu bringen und zu vergleichen, alles so zu beiden theilen nit recht ist, ausgeleget oder gehandelt abzuthun, durch uns alle ein einige und ware religion anzunemen und zu halten, und wie wir alle unter einem Christo sein und streiten, also alle in einer gemeinschaft, kirchen und einigkeit zu leben" [2]).

Aber trotz weitgehender Verständigung in einzelnen Lehrstücken, scheitern die Einigungsbestrebungen vor allem an den Primatsansprüchen des Papstes, den die Protestanten sogar als kirchliches Oberhaupt „nach menschlichem Recht" gelten lassen wollen [3]), während sie seine Machtforderungen „nach göttlichem Recht" als deutliches Merkmal seines widerchristlichen Wesens zurückweisen.

Im Augsburger Religionsfrieden 1555 wird die Trennung der beiden Konfessionen — mit Ausnahme der Zwinglianer und Calviniften — staatsrechtlich festgelegt, aber selbst in der Stunde der juristischen Anerkennung der Reformation wird die Hoffnung einer späteren Wiedervereinigung nicht aufgegeben, wenn auch das Tridentinum und die Formulierung des Konkordienbuches in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beide Bekenntnisse dogmatisch gegeneinander abgrenzen und den Riß zu verewigen scheinen. Der Dreißigjährige Krieg ist der erschütternde Ausdruck für das Auseinanderbrechen der einen christlichen Kirche. Aber gerade unter dem Eindruck dieses Konfessionskrieges werden Stimmen laut, die der Glaubensspaltung ein Ende bereiten wollen. Ausgehend von der synkretistischen Bewegung eines Georg Calixt an der Universität Helmstedt, zeigt sich eine neue Aufgeschlossenheit für Gespräche und Verhandlungen zwischen den beiden Konfessionen, die besonders in dem Unionsversuch des deutschen Philosophen Leibniz zutage tritt.

Selten scheint die Möglichkeit, die alte Sehnsucht nach Wiedervereinigung der beiden christlichen Bekenntnisse zu erfüllen, günstiger als

1) Näheres etwa bei: Ludwig Cardauns, Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen von 1538—1542, Rom 1910.

2) Schirrmacher, Briefe und Akten zu der Geschichte des Religionsgespräches zu Marburg 1529 und des Reichstages zu Augsburg 1530 nach Handschriften und Regesten, hrsg. und bearbeitet, Gotha 1876, S. 33/34.

3) Vgl. Melanchthons Unterschrift unter die Schmalkaldischen Artikel, in: Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, Berlin, 1930, S. 463/64.

in dieser Zeit[4]). Leibniz, der größte und umfassendste Geist seiner Zeit, Bossuet, der Führer des gallicanischen Klerus, Spinola, der Diplomat Kaiser Leopolds und der Jesuit, der sich auf die Unterstützung Innozenz XI. berufen konnte, finden sich zusammen. Nach Ansicht Leibniz' solle man sich auf die in der alten Kirche geglaubten Lehren einigen. Sein leitender Gedanke war, das Tridentinum, die bisherige Schneidemauer zwischen den beiden christlichen Bekenntnissen, könne von den Protestanten anerkannt werden, ausgenommen 3 bis 4 Stellen, die einer, auf einem ökumenischen Konzil vorzunehmenden, Erklärung bedürfen[5]). In fünf Thesen faßte Leibniz sein Unionsprogramm zusammen:

1. Prüfung der Beschlüsse des Tridentinums durch ein ökumenisches Konzil.

2. Der Papst solle der oberste Patriarch der Christenheit sein („Ordnungsprimat").

3. Die protestantische Gottesdienstform solle beibehalten bleiben.

4. Die Ehe der Geistlichen bleibe unangetastet.

5. Die bischöflichen Rechte der Landesfürsten bleiben unberührt[6]).

Die auf dieser Grundlage geführten Verhandlungen zerschlugen sich jedoch sehr bald. Die dogmatischen Gegensätze selbst dieser aufgeklärten Geistlichen erweisen sich als unwiderwindlich. Die gemeinsame theologische Basis erweist sich als zu schmal. Die Verhandlungen werden ferner kompliziert durch die Anrufung politischer Kräfte, vor allem der Fürsten. Wir haben uns hier nur mit der Feststellung zu begnügen, daß die Verhandlungen schließlich scheiterten. In einem Briefe Bossuets an Leibniz findet sich die wichtige Bemerkung: „Damit man keiner Täuschung in diesen Unionsprojekten anheimfalle, muß man wohl bedenken, daß die römische Kirche wohl, wenn Zeit und Umstände es fordern, in gleichgültigen Artikeln und in Sachen der Disziplin nachgibt, aber niemals in irgendeiner Hinsicht von der definierten Lehre abweicht, im besonderen nicht von jener, die das Konzil von Trient ausgesprochen hat"[7]). Diese unaufhebbare Stellung des Tridentinums hat Leibniz nicht erkannt, und damit entfiel der Ausgangspunkt seines Unionsversuches. Seine Auffassung, daß nur die Suspension des Tridentinums nötig wäre, um den Frieden zwischen den Konfessionen herzustellen, war — wie Kiefl mit Recht feststellt — der Grundirrtum seines Friedensplanes[8]).

Trotzdem blieb der Gedanke der Wiedervereinigung lebendig, und gerade das Zeitalter der Aufklärung schien die möglichen Voraussetzungen für die Verwirklichung dieses Gedankens in einem besonderen Maße in sich zu bergen. Schon für Leibniz hatte die wahre Kirche „in der rein geistigen Gemeinschaft der vernünftigen Gottesverehrung" bestanden, „die

4) Vgl. Cardauns, a.a.O. S. 282 ff. Ferner Kuno. Fischer, Gesch. d. neueren Philosophie, 3. Bd. S. 152 ff. (Zu läumsausgabe);

5) Vgl. Leibniz' Brief (undatiert) an den Herzog Johann Friedrich von Hannover bei Klopp, IV, S. 440.

6) Vgl. Heiler, a.a.O.

7) Bausset, Oeuvres de Bossuet IX, S. 45 ff.

8) Kiefl, Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands, Regensburg 1925, S. 165.

durch eine organisierte Kirche nur gestärkt, aber nicht erst geschaffen wird“ [9]). Die Erkenntnis vom Wesen der Kirche ist in der Folgezeit noch weiter verloren gegangen. Man sieht im rationalistischen Zeitalter in den Kirchen nur Religionsgesellschaften, vereinsmäßige Organisationen mit Statuten, nicht mehr Dogmen- und Sakramentsgemeinschaften. Warum sollen sich zwei Religionsgesellschaft also nicht verständigen?

Zahlreich sind die Fälle, in denen sich die Geistlichen beider Religionsparteien untereinander aushelfen, daß weithin die trennenden Unterschiede fallen. So berichtet Philipp Schwartz [10]), daß in Bernau im Herbst 1783 den Katholiken die Mitbenutzung der evangelischen Stadtkirche gestattet wurde, da die Katholiken kein eigenes Gotteshaus besaßen und in einem Wirtshaus ihre gottesdienstlichen Handlungen vornehmen mußten. Auf Grund dieser gegenseitigen Aushilfe entspann sich unter den Bürgerschaften brandenburgischer und pommerscher Städte ein wahrer Wetteifer, es den Bernauern gleichzutun. (Gardelegen, Brandenburg, Treuenbrietzen, Schwedt, Greifenhagen, Stargard u. a.). Es würde aber ein falsches Bild ergeben, wollte man die Gegenstöße gegen solche Toleranzerscheinungen unberücksichtigt lassen. So heißt es Anfang 1784 in der Berlinischen Monatsschrift: „Religionsvereinigung ist eine andere Art Lockspeise, die schon genug ehrliche Protestanten gefesselt hat. In Kleinigkeiten wollen sie [die Katholiken] anfangs nachgeben; ein Grundsatz, den auch alle katholischen Missionare bei den Heiden befolgten, um nur recht viele Glieder in den Schoß der Mutterkirche zu locken“. Ähnlich schreibt der Breslauer Philosoph Garve ein Jahr später in der gleichen Zeitschrift [11]): „. . . Daß katholische Bekehrer die ersten Urheber oder die eifrigsten Beförderer dieses Vereinigungsplanes sind, daß sie sich der Schwäche einiger protestantischen Geistlichen oder angesehenen Laien bedienen, um sie unter dem Scheine einer gegenseitigen Näherung, in der Tat zur Rückkehr in den Schoß der römischen Kirche geneigt zu machen; und daß sie endlich, indem sie eine Vereinigung mit den Protestanten betreiben, dabei nichts als die Bekehrung derselben zur Absicht haben.“

Man könnte nun annehmen, daß es sich in diesen Äußerungen um letzte Ausbrüche eines Konfessionalismus handele, die den vielleicht ehrlich gemeinten Wiedervereinigungsbemühungen nicht gerecht würden. Da ist nun eine Stellungnahme Friedrichs des Großen, der von dem Verdacht, konfessionelle Belange zu verteidigen, frei sein dürfte, zu dieser Frage sehr aufschlußreich. Am 15. Februar 1785 hatte der Magister Masius, „Korrespondent der Gelehrten auf der Akademie der Wissenschaften zu Leipzig“ an den Preußenkönig geschrieben und in diesem Schreiben die Wiedervereinigung unter den gebildeten (er sagt gelehrten) Protestanten und Katholiken für möglich gehalten; unter den Aufgeklärten also, die über dogmatische Gegensätze hinweg praktisch schon eine neue

9) Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 498.

10) Ph. Schwartz, Eine geplante Religionsvereinigung in der Zeit der Aufklärung, Forsch. z. Brandenbg.-Preuß. Gesch., Bd. 21, 1908; vgl. dazu ferner Hermann Nottarp, Zur Communicatio in sacris cum haereticis, Halle 1933.

11) Berlinische Monatsschrift, 6. Bd. S. 53, Berlin 1785.

Religionsgemeinschaft geschlossen hätten. Friedrich der Große erließ sieben Tage später eine Kabinettsordre an den Minister des Geistlichen Departements von Zedlitz mit der entscheidenden Feststellung: „Mir kommt die anliegende Vorstellung des Magisters Masius in Leipzig nebst ihren Anlagen ebenso schwärmerisch vor als seine vor einiger Zeit mir eingesandten ‚Aussichten der Seelen'". Das Unternehmen des Magisters ist dann auch in ein Nichts ausgelaufen. Ich bin geneigt, den abschlägigen Bescheid des Königs aus seiner Abneigung gegen jegliche Proselytenmacherei zu deuten [12]), die ja dem Toleranzedanken des Zeitalters widerspricht und einen Rückfall in das Zeitalters des Konfessionalismus — worunter die Epochen der Reformation und der Gegenreformation verstanden seien — bedeutet.

Absichtlich ist diesen Vorgängen hier Raum gegeben worden, weil sie zeigen — fast an der Schwelle unseres zu bearbeitenden Zeitalters —, daß der Konfessionalismus auch im Zeitalter der Aufklärung nie ganz gestorben ist und daß man selbst in der rationalistischen Epoche mit einer gewissen Zurückhaltung und Skepsis — trotz aller Aufgeschlossenheit für Reunionsversuche und aller Desinteressiertheit an Dogmen — den Wiedervereinigungsbemühungen gegenübersteht.

Wenigstens erwähnt sei der ebenfalls im Ausgang des 18. Jahrhunderts unternommene Versuch, die getrennten Konfessionen zu einen, der sogen. „Fuldaer-Plan" [13]). Sein Urheber war Rudolf Piderit, ein Professor der Philosophie an der Universität Marburg und Theologe, der zusammen mit dem Fuldaer Benediktiner Peter Böhme 1781 seinen Wiedervereinigungsversuch in Druck gab. Zur Durchführung des Planes bildete sich eine Vereinigungsgesellschaft, bestehend aus 6 katholischen und 6 protestantischen Mitgliedern, die einen Vergleich über die strittigen Glaubenssätze herbeiführen sollte. Papst Pius VI. tadelte jedoch dieses Unternehmen und verbot den der Gesellschaft angehörenden Mönchen jede weitere Beteiligung. Damit war der Plan schon in seinem Keim zum Scheitern verurteilt. Interessant ist die Feststellung, daß immer der Papst dem Wiedervereinigungsgedanken und allen Versuchen zu seiner Verwirklichung ablehnend gegenübergestanden hat. Für die Kurie gibt es keine andere Möglichkeit der Wiedervereinigung als die Unterwerfung der Protestanten unter das Dogma und die Autorität des Papstes der römischen Hierarchie, ihre Rückführung in den Schoß der katholischen Kirche.

Aber die Kurie des zu Ende gehenden 18. Jahrhunderts zeigt nicht die imponierende Geschlossenheit und Einheitlichkeit, die ihre Glieder und besonders Außenstehende an der katholischen Kirche zu bewundern pflegen. Die irenischen Bestrebungen, die wir in einigen Schlaglichtern beleuchteten, zeigen, daß auch die katholische Kirche ihren Tribut an die herrschenden Zeitideen entrichtet hat. Auch in ihrem Raume war eine Bewegung aufgebrochen, die wir kirchengeschichtlich als „katholische Auf-

12) Vgl. den Zusammenhang seines oft und falsch zitierten Wortes, daß jeder nach seiner Facon selig werden könne.

13) Näheres bei Cardauns, a.a.O., S. 284 ff.

klärung" zu bezeichnen pflegen. Einmal hatten sich unter dem Eindruck eines aufgeklärten, rationalistischen Zeitalters die abergläubischen Elemente vermindert, zum anderen hatte sich der absolutistische Staat immer mehr von der kirchlichen Bevormundung gelöst. Gerade im katholischen Lager sah man unter dem Einfluß eines neuen Weltbildes mit Verachtung auf das Jesuitentum, die Askese, die Herrschaft des hierarchischen, statuarischen und sakramentalen Kirchentums, das die persönliche Frömmigkeit zu ersticken und ihr keine Entfaltung zu geben drohte. Die Verbreitung deutscher Bibeln und deutscher Gesangbücher nahm zu. Der Benediktiner Werkmeister (gest. 1823) gab als Hofprediger an der Hofkapelle Karl Eugens von Württemberg 1784 ein Gesangbuch heraus, dessen Lieder teilweise protestantischen Sammlungen entstammten. Eine liturgische Reformbewegung kündete sich an. Die starren kirchlichen Dogmen traten weithin in den Hintergrund. Wie aufgelockert das Lehrgebäude angesehen wurde, beweist der Versuch des Würzburgers Franz Oberthür (1745—1831), eine biblische Theologie im Raume der katholischen Kirche zu schaffen. Auf weitgehende irenische Tendenzen hat der Kirchenhistoriker Horst Stephan hingewiesen, daß gegenüber dem Protestantismus ein fast freundschaftliches Verhältnis eintrat, „das sich theologisch und philosophisch zu direkter Anlehnung, kirchlich zuweilen zu gegenseitiger pfarramtlicher Aushilfe steigerte" [14]).

Aber die Bewegung war nicht einheitlich. Die katholische Aufklärung ist vorwiegend eine politische und akademische Bewegung. Die Laien sind bereits zu sehr entkirchlicht oder noch im Banne einer ungebrochenen katholischen Erziehung, um der Bewegung eine breitere Unterlage geben zu können.

Diese Erkenntnis erklärt zu einem gewissen Grade schon das Scheitern des Febronianismus, des Versuches des Trierer Weihbischofs Nikolaus von Hontheim, eine deutsche Nationalkirche zu schaffen. Im Jahre des Hubertusberger Friedens veröffentlicht der Weihbischof unter dem Decknamen Justinus Febronius ein Werk „Über den Zustand der Kirche" [15]). Das größte Hindernis für eine Rückkehr der Protestanten — bezeichnenderweise denkt der katholische Kirchenfürst nur an diese Form der Wiedervereinigung — sieht Hontheim in der Überspannung der päpstlichen Macht, deren Rechte und Machtbefugnisse genau abgegrenzt werden müßten. Der Papst ist nach Hontheims Auffassung nur primus inter pares, Vollstrecker der canones und ist ferner beim Erlaß von Gesetzen an die Zustimmung des Episkopates gebunden. Damit steht die Gesamtheit der Bischöfe über dem römischen Stuhl. Der Papst habe nur den Ehrenvorrang unter den Bischöfen (primatus honoris) und sei nicht unfehlbar.

14) Stephan-Leube, a.a.O., S. 177.

15) Der genaue Titel des Werkes bringt das Anliegen des Weihbischofs klar zum Ausdruck: „Justini y Cti de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione christianos compositus". — Vgl. ferner die Vorreden sowie auch Kap. III § 11, Nr. 7, S. 184, wo Febronius nochmals betont, daß er nicht nur schreibe „ut tandem aperiantur oculi Curialistarum Romanorum", sondern auch „pro reunione aliarum Ecclesiarum cum unica vera".

Er habe nur über die Einheit und den Zusammenhalt der Kirche zu wachen (primatus inspestionis et directionis)[16]; um die im Glauben getrennten wiederzugewinnen, sei es notwendig, die Kirche auf ihre ursprüngliche Verfassung im christlichen Altertum zurückzuführen.

1764 wird das Werk auf den Index gesetzt, und der Papst erläßt eine Anweisung an die deutschen Bischöfe, gegen das Buch einzuschreiten. Diese päpstliche Anordnung wird nur teilweise und dann noch zögernd befolgt. Im Dezember 1769 lassen sogar die Erzbischöfe von Trier, Köln und Mainz in Koblenz eine Denkschrift ausarbeiten durch Bevollmächtigte unter dem Vorsitz Hontheims. Die Emser Punktationen vom 25. August 1786 knüpfen an die Koblenzer Artikel an und entwickeln in 23 Artikeln das Programm einer deutschen Nationalkirche nach febronianisch-josephinischem Muster. In den Stürmen der Revolution und der Säkularisation werden diese Vorarbeiten erstickt. Der Papalismus erstarkt von neuem und kann die nationalkirchlichen Tendenzen abwehren. Wessenbergs Wiederaufnahme der Hontheimschen Gedanken trifft bereits auf eine neugefestigte römische Kirche, die weiter unten dargestellt werden soll.

Die Versuche, eine deutsche Nationalkirche zu formieren, reichen zurück bis ins Mittelalter. Ihre Keime liegen in der sogen. Ottonischen Verfassungskirche. „Der Träger der Reichsgewalt war zugleich der kirchliche und weltliche Gebieter der Erzbischöfe, Bischöfe und Reichsäbte, deren Anstalten seine Reichseigenkirchen waren. Er faßte sie zusammen mittels einer eigentümlichen Verquickung staatlicher und kirchlicher Befugnisse, öffentlich-rechtlicher und patrimonialer Anschauungen“[17]. Diese Keime wurden zerstört durch das Wirken starker Päpste wie Nikolaus I. und Gregor VII. Das erste Auftreten des Gedankens einer deutschen Nationalkirche verlegt Werminghoff in die Zeit Friedrichs I.[18]. Dann erhielten die nationalkirchlichen Bestrebungen einen neuen Auftrieb besonders in der Zeit des Humanismus[19]. Die nächste Etappe bildet der deutsche Episkopalismus des 18. Jahrhunderts, unter Beeinflussung des Gallikanismus Febronius hatte schon in seiner Jugend als Schüler von Espens in Loewen gallikanische Anregungen aufgenommen, die später verstärkt wurden durch die Lektüre von Bossuets „Gallia orthodoxa“. Ein Menschenalter später werden diese Gedankengänge erneut aufgenommen von Wessenberg. Sie sind schon fast ein Abklang, denn das erneute Aufflackern unter Döllinger bleibt im wesentlichen auf den Altkatholizismus beschränkt. Es steht im Schatten des Vatikanums, das das Dogma von dem uneingeschränkten Primat des Papstes erhärtet. „Die Lehre von der

16) Näheres bei Franz Stümper, Die kirchenrechtlichen Ideen bei Febronius, Würzb. Diss. 1908.

17) Werminghoff, Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter, H. 61, der kirchenrechtl. Abhandlungen, hrsg. Ulrich Stutz, Stuttgart 1910, S. 6.

18) Ebenda, S. 15.

19) Vgl. den Brief des Agrippa von Nettesheim vom 16. Juni 1520 an Hutten: „. . . relinquat Romanos germania et revertatur et iam revertetur et convertatur ad primaes et episcopos et pastores suos. (bei Werminghoff, a.a.O., als Fußnote S. 139).

Superiorität des allgemeinen Konzils innerhalb der konziliaren Bewegung des 15. Jahrhunderts schloß sowohl die absolute Regierungsgewalt des Papstes in der Kirche als auch die lehramtliche Unfehlbarkeit des ex cathedra entscheidenden Papstes aus. Soweit der Konziliarismus eine förmliche Veränderung der Kirchenverfassung durchsetzen wollte, ist er durch das Papsttum überwunden worden. Die praktischen Folgerungen aus der konziliaren Theorie hat die Kurie abgewehrt; der damals hervorgetriebenen Doktrinen aber ist sie erst auf dem Vatikanischen Konzil Herr geworden" [20]).

Es war schon zum Ausdruck gebracht worden, daß Wessenbergs Wiederaufgreifen der nationalkirchlichen Idee am Ende dieser Entwicklung steht, der wie die anderen Versuche, eine deutsche Nationalkirche zu konstituieren, scheiterte. Eine Feststellung, die zunächst Befremden erregen muß, schien doch gerade im Ausgang der Napopleonischen Epoche das Vorfeld geebnet zu sein, ein Neues zu bauen.

Unter den Schlägen der französischen Revolution und unter dem Eindruck der Persönlichkeit Napoleons war der dürre Optimismus und leere religiöse Deismus der Aufklärung zerbrochen. Gott war erschienen als der Herr der Geschichte, der im jähen Wechsel der Ereignisse in seiner Majestät und richtenden Gerechtigkeit sichtbar wird, Völker zerschmettert und die Gewaltigen dieser Welt stürzt. Der korsische Eroberer wird vielfach als Gottesgeißel erlebt, und sein Sturz wiederum wird als Strafe Gottes erkannt. „Mit Mann und Roß und Wagen hat sie der Herr geschlagen . . ." klingt es in dem Freiheitsgesang der Völker. Man erlebt Gott in der Offenbarung der Geschichte.

Das religiöse Gefühl, erstarrt und erstickt in einem billigen, oberflächlichen Fortschrittsglauben, erhält wieder Spannung und Schwung. Religiöse Energien strömen ein in das nationale Erlebnis der Befreiung. Es kann nicht ausbleiben, daß in dieser Zeit der inneren und äußeren Neuwerdung im Zusammenklang mit dem Ruf nach nationaler Einigung auch der nach der religiösen Einheit der Nation ertönt. Es ist kein voller, harmonischer Akkord, der zum Klingen kommt. Es sind Einzelstimmen, die dumpf oder erregt, zahlenmäßig beschränkt oder ausgeweitet, ihr Echo finden. Ihnen gemeinsam aber ist das Empfinden und die Sehnsucht, daß ein Neues werde, geboren aus dem gemeinsamen Erlebnis des Kampfes, der nicht nur ein politischer und nationaler war, sondern in dem das religiöse Gefühl ein starkes, beschwingendes Ferment war.

In den Jahren der preußischen Erniedrigung hatte Fichte von der Position des nationalen und liberalen Staates aus den Gedanken einer simultanen Reichskirche postuliert: „Der Staat hat das Recht und die Pflicht, die Freiheit der Gewissen zu garantieren. Es wird eine Religion festgesetzt, über die alle ohne Zwang einig sein können. Diese ist die Staatsreligion". Nach Fichtes Plan blieben die Konfessionen und Kirchen erhalten, soweit sie nicht freiwillig in der Staatsreligion aufgingen.

---

20) Fritz Vigener, Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum u. Vatikanum, H. Z. 111. Bd., 1913, S. 499.

In Ernst Moritz Arndts „Geist der Zeit" findet sich der Gedanke einer neuen christlichen Kirche[21]). Wie ein Sehnsuchtsschrei klingt es: „Könnte nicht ein Tempel geweiht werden oder zwei in jedem christlichen Lande, welche die Tempel des christlichen Gottes hießen und nicht des katholischen oder lutherischen oder reformierten Gottes?"[22]) Oder im Jahre der deutschen Erhebung schreibt der Sänger der Freiheit: „Die Welt wartet eines neuen Papstes und Luthers, der in künftigen Tagen und lichten Jahrhunderten die Kirche wieder in Einheit zusammenbinden wird"[23]). Jetzt scheint Arndt der Augenblick gekommen, daß der konfessionele Riß, der seit der Reformation durch unser Volk geht, geschlossen werden könne. Die Religion tritt in den Dienst der nationalen Idee. Der Gott des Alten Testamentes, der Nationalgott, erscheint Arndt als der deutsche Gott. Dieser Gott, der in den Schlachten den Freiheitswillen der Deutschen segnet, ist der einige Gott, zu dem Protestanten und Katholiken beten. Darum hinweg mit dem Zwiespalt zwischen Luthertum und Papsttum. „Und es wird der Satan der Bosheit nicht schlummern und die Hinterlist, die in euren Feinden lauert, nicht rasten. Und sie werden rufen: Hier Papst! Hier Luther! Hier Calvin! . . . Und sie möchten euch gern verwirren und die alten Streite über die Religion erneuen und euch die Hände in Bruderblut baden lassen, damit sie Herren bleiben. Ihr aber sollt nicht hören auf diese, sondern bedenken, daß ich der ewige Gott bin . . ."[24]).

Die Burschenschaft schwärmt für eine deutsch-christliche Kirche. Als Beleg dieser Aussage seien die Gießener Schwarzen mit ihrem Führer Karl Vollen erwähnt. Vor allem beschäftigte die Schwarzen, wie gleichzeitig auch ihre Darmstädter Freunde, der aus dem Gedankenkreise Arndts und seiner deutschen Gesellschaften überkommene Plan der Gründung einer deutschen Nationalkirche durch Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen. „Die Glaubenslehre Christi wird zur Glaubenslehre des Reichs aufgenommen, andere Glaubenslehren, als den Zwecken der Menschheit zuwider, werden in dem Reiche nicht geduldet"[25]).

Der Turnvater Jahn fordert in seinem „Deutschen Volkstum" eine völkische, „freigläubige einige Deutsche Kirche, in der Staatskunst, Volkstumskunde und Völkerlehre alles Wirksame einer Volksreligion hätten"[26]). Er geht zurück auf das Urchristentum, dessen Geist die Liebe sei, die vereinige und nicht trenne. „Das Urchristentum war eine über-

21) Vgl. ferner „Über künftige ständische Verfassungen in Teutschland", Werke, 11. Teil, S. 103.

22) Müsebeck, Ernst Moritz Arndt, 1905, S. 31.

23) Arndt, Zwei Worte über die Entstehung und die Bestimmung der deutschen Legion, 1813, S. 119.

24) Arndt, Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann (1813), S. 28/29; (zit. nach der Inselverlags-Ausgabe). Vgl. auch Geist der Zeit II, S. 84/85.

25) Geschichte der geheimen Verbindungen der neuesten Zeit, 3. Heft, Leipzig 1831.

26) Jahn, Deutsches Volkstum, S. 228. — Der Turnvater behauptet, daß dies das Ziel der „Deutschen Kirchenverbesserung" Luthers gewesen sei und die „Einnistelung der Jesuiten und ihre Betörung des Habsburgischen Kaiser-

sinnliche öffentliche Volksreligion . . . welches von allen noch lebenden Volkstümern am meisten zusagt? Unmöglich wird das Endurteil für ein anderes, als für das echte, unverfälschte, menschliche Deutsche Volkstum ausfallen . . ." [27]).

Neben diesen Versuchen, vom nationalen Erlebnis oder dem des deutschen Volkstums aus eine deutsche Kirche zu schaffen, stehen katholische Versuche, die konfessionelle Trennung der Nation zu überwinden. Der Konvertit und romantische Staats- und Gesellschaftstheoretiker Adam Müler entwickelt „einen Traum von möglichen Vorbereitungen zur Wiedervereinigung des protestantischen Deutschlands mit der heiligen Kirche". Das Ziel dieses Traumes ist die Errichtung einer geistlichen Aristokratie, einer Academia di S. Pietro, der auch protestantische Gelehrte und Geistliche angehören sollen. Die protestantischen Geistlichen sollen nach vollzogener Vereinigung ohne zum Zölibat gezwungen zu werden, den äußeren Klerus, den Predigtstand bilden, weil sie besser seien als die katholischen Geistlichen[28]). — Adam Müller ist sich klar darüber, daß es sich um romantische Phantasien handelt, aber er verweist in diesem Zusammenhang auf die berühmten Verhandlungen zwischen Leibniz und Bossuet, die denselben Zweck verfolgten.

Welchen skurilen Verirrungen der Wiedervereinigungsgedanke anheimfallen konnte, zeigen die 1810 erschienenen „Friedensworte an die katholische und protestantische Kirche für ihre Wiedervereinigung" des Abtes Maximilian Prechtl (1757—1832). Nach seiner Auffassung hänge der Erfolg der Bemühungen im wesentlichen von dem „Religionslehrer" ab. In den Ländern mit Glaubensspaltung solle der Landesfürst einige der besten Religionslehrer aus beiden Konfessionen wählen und sie mit der Einleitung des Friedenswerkes betrauen. Dieses Gremium solle dann eine Unionskommission bilden, an deren Spitze eine Präsident stehe, während jede Partei ihren Direktor habe. Die Arbeitsweise dieser Kommission entwirft der Abt in folgendem: Jede Aufgabe sei mit möglicher Kürze und „Gemütlichkeit" zu behandeln. Der Direktor bringe die Aufsätze in ein Ganzes, füge sein mit Gründen belegtes Urteil bei und übergebe alles dem Präsidenten. Dieser wiederum sende es an den Direktor der anderen Partei, der sich mit seinen Mitgliedern berate und die Antworten seiner Partei mit seinem eigenen Urteil an den Präsidenten schicke. Das Ergebnis der Beratung könne dann dem Publikum mitgeteilt werden. Stoße man auf einen strittigen Punkt, so solle er als Preisfrage ausgeschrieben werden, deren beste Lösung öffentlich bekannt zu geben und reichlich zu belohnen sei. Sei dieser gemeinschaftliche Vereinigungsplan zustande gebracht, so sei dieser durch den Landesherrn dem katholischen Primat zu übergeben zur Einsicht und Beurteilung. Bedenken und Einschränkungen würden der Unionskommission zur weiteren Beratung übermittelt werden.

---

hauses" sei einzig und allein daran schuld, daß das Werk der Reformation nicht in diesem Sinne durchgeführt worden sei.

27) Jahn, Deutsches Volkstum, S. 225.

28) Baxa, a.a.O., S. 402.

Daß der Versuch des Abtes Maximilian Prechtl — noch stark in der Aufklärung verwurzelt — nur ein sehr geringes Echo fand, kann nach der Darlegung seiner Gedanken nicht Wunder nehmen. Sie scheinen in der Studierstube eines gewiß edlen Herzens geboren zu sein und frei von offener Proselytmacherei, aber von Anfang an zum Scheitern verurteilt. Denn der Papst würde nie ihm auf solcher Grundlage, wie sie Prechtl schaffen wollte, gemachte Vorschläge annehmen. Abgesehen davon, daß ein derartig naiver Gedankengang mit Unterstützung von Preisausschreiben in nichts die Schwierigkeit des Problems erkennt und somit keinen Weg zu seiner Lösung zeigen kann.

Noch einmal sei hier, nunmehr historisch eingeordnet, Wessenbergs Plan einer deutschen Nationalkirche[29]) erwähnt. Auf dem Wiener Kongreß entwickelte der Generalvikar des Konstanzer Bischofs Dalberg seine Idee einer romfreien deutschen Kirche mit einem deutschen Primas an der Spitze. Als seine Lebensaufgabe sah er „eine wahre Verbesserung der kirchlichen Zustände" an. In seiner Tätigkeit hatte der Bevollmächtigte Dalbergs, der in seiner Jugend nachhaltig von Sailer beeinflußt worden war, sich um eine Hebung der Predigt und Katechese bemüht, deutsche Kirchenlieder und Kultussprache eingeführt und das Übermaß an Prozessionen und Wallfahrten eingeschränkt, was ihm die Gegnerschaft der römischen Kurie eintrug. Wir haben hier nur das Ergebnis oder den Mißerfolg des Wessenberg'schen Planes festzustellen. An der Zwiespältigkeit der kirchlichen Richtung und dem Selbständigkeitsstreben der deutschen Fürsten ist die Idee des Generalvikars auf dem Wiener Kongreß gescheitert. Das neuerstarkte Papsttum konnte unter Ausnutzung dieser Gegebenheiten Wessenbergs Versuch zu Fall bringen und dank dem Partikularismus der Bundesstaaten im Laufe der nächsten Jahre Separatkonkordate abschließen, die den nationalkirchlichen Plänen jede Grundlage entzogen. Für die katholische Kirche kann es keine deutsche katholische Kirche geben, sondern nur deutsche Diözesen der katholischen Universalkirche. Wohl schrieb Zschokke am 4. Juni 1818 an Wessenberg[30]): „Fahren Sie fort, groß und gut zu wirken. Gott hat Ihnen außer der Kraft dazu einen wichtigen Augenblick gegeben. Wenn Sie einmal Patriarch einer germanischen Kirche werden, unabhängig von der Diktatur des Vatikans, vereinigen Sie Zwingliche, Lutherische, Papisten und Anapapisten zu einer echt evangelisch-katholischen Staatskirche, wie sie sein soll". Aber der 1817 erfolgte Tod Dalbergs raubte Wessenberg seinen persönlichen und autoritären Rückhalt, und zehn Jahre später zog sich der Konstanzer Bistumsverweser resigniert aus seinem geistlichen Amt ins Privatleben zurück.

Vielfältig sind die Stimmen, die zur religiösen Einheit der Nation im Zeitalter der nationalen Befreiung drängen. Vor welchem ideengeschichtlichen Hintergrund zeichnen sich die Strömungen ab, die in den Bemühungen um eine deutsche Kirche zum Durchbruch gelangen wollen

29) Wessenberg, Die deutsche Kirche, ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung, 1815.

30) In: W. Schirmer, Aus dem Briefwechsel Wessenbergs, 1911.

und besonders, wo liegen die ideellen Grundlagen, auf denen der Chor der Ireniker aus dem preußisch-konservativen Lager tönt? Welches sind die motorischen Kräfte, die — um mit dem Stahl der beginnenden 30er Jahre zu reden — zu der „größten und in ihrer Wirkung dauerndsten" Katastrophe der Zeit verstoßen, der Wiedervereinigung der Kirche?[31])

Romantik, Konservatismus und Erweckungsbewegung.

Welche sind die leitenden Tendenzen des Zeitalters, wie sie sichtbar werden in unserem Problem? Die napoleonische Epoche ist abgeklungen, und die Gegenkräfte, die eingesetzt wurden im Kampf gegen die Ziele des versinkenden Zeitalters oder doch im Keime angelegt waren, kommen jetzt zum Durchbruch und bestimmen das Gesicht der nachnapoleonischen Epoche. Dreifach stellt sich der Gegenschlag gegen die Ideen von 1789 dar: In der Romantik[32]), im konservativen Gedanken und in der Erweckungsbewegung. Geistesgeschichtlich, politisch-weltanschaulich und religiös formieren sich die Gegenkräfte gegen die westlerischen Ideen: gegen Revolution, Liberalismus und Rationalismus. Es kann sich für uns nicht darum handeln, eine Morphologie der drei Strömungen zu geben, sondern wir müssen uns begnügen, neben ein paar skizzenhaften Andeutungen die Ausrichtung von Romantik, Konservatismus und Erweckungsbewegung auf unser Problem festzustellen.

Die neue geistesgeschichtlich-ideologische Richtung, die die Aufklärung ablöst und sich zu ihr konfrontiert, die Romantik, stellt sich dar als eine Verbindung von philosophischer „Spekulation", individualisierender Geschichtsforschung und mehr nachschöpfender als schöpferischer Poesie[33]). Nach der „abbauenden Kritik" des Rationalismus und des Pietismus wird von der persönlichen Innerlichkeit eine neue Weltsicht aufgebaut. Gegen den Schematismus der Aufklärung und die Verengung des Pietismus — trotzdem kann die Romantik ihre Herleitung aus diesen beiden geistesgeschichtlichen Erscheinungsformen des 18. Jahrhunderts nicht überdecken — wird der Weg nach innen beschritten, um aus dem „Zurückgehen nach innen" (Schelling) ein neues Bild des Lebens, das rational zu erfassen als unmöglich erkannt worden ist, zu prägen. Dieses neue Weltbild wird wesentlich von der schöpferischen Kraft des Individuums aufgebaut. Aber neben die Wertung der Persönlichkeit als

31) Vgl. Masur, a.a.O., S. 309.

32) Es mag Wundernehmen, die Romantik in die nachnapoleonische Epoche gerückt zu sehen. Ich will auch nicht die übliche Eingrenzung des geistesgeschichtlichen Phänomens, das wir Romantik nennen zwischen französischer Revolution und Freiheitskriegen aufgeben, hoffe aber zu verdeutlichen, daß das romantische Gedankengut gerade im Restaurationszeitalter erst zur völligen Entfaltung kommt und in entscheidendem Maße diese Epoche mitgeprägt hat.

33) Karl Sell, Die allgemeinen Tendenzen . . ., Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, 1906.

Einzigartigkeit und Eigentümlichkeit eines Wesens tritt der Wille zur Gemeinschaft. Die Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft, oder anders ausgedrückt zwischen Subjektivismus und Universalität, ist das eigentliche Problem der Romantik. Die Spannung ist bereits in der Frühromantik gesehen worden [34]). Später wird die Gemeinschaftstendenz stärker betont. Gerade das Bewußtsein für die Antinomien — die allerdings dem Romantiker als nur scheinbar und darum überwindlich erscheinen — der Lebensformen und damit verbunden der Wunsch, sie in einer höheren Synthese zu überwinden, ist typisch romantisch.

Hat man sich in der Frühromantik für die französische Revolution begeistert — Hölderlin dichtete seine Hymnen, Schelling übersetzte seinen Freunden die Marseillaise, Görres schwärmte für die Menschenrechte — so strebt man, wesentlich unter dem Einfluß des Engländers Burke [35]), jetzt nach ihrer Überwindung. Der schrankenlose Ich-Kult wird überwunden, die Romantik verläßt den hemmungslosen Subjektivismus und wird restaurativ. Man sieht Europa — und der Romantiker denkt europäisch-abendländisch — in zwei Lager geteilt, in das revolutionäre und das restaurative. Politisch vor die Entscheidung gestellt, geht die Romantik in das legitimistisch-aristokratische — und weil für den Romantiker der europäische und der christliche Gedanke (vgl. die Heilige Allianz) identisch sind — in das kirchliche Lager. Hier liegen in einer Hinsicht die Verbindungslinien zum konservativen Gedanken.

Die Geschichte erschien Burke als „eine Gemeinschaft zwischen denen, welche leben, denen welche gelebt haben, und denen, welche noch leben sollen" [36]). Geschichtliches Leben wird gesehen als ein Kontinuum, als ein Wirken überrationaler Kräfte, als das Werden überindividueller Einheiten, als Manifestation des göttlichen Willens oder, wie Hegel es nennt, des göttlichen Weltgeistes. Der Einzelne sieht sich nur als Welle im Strom der Geschichte, verhaftet der historischen Kontinuität und Tradition. Deshalb verdammt man in der späteren Entwicklung, eben unter dem Einfluß Burkes, die Revolution, weil sie die historische Kontinuität, den organischen Entwicklungsgedanken, gestört habe. Hier liegen die Wurzeln für Hallers Gedankengang, daß die Reformation eine revolutionäre Erscheinung sei, weil sie die geschichtliche Entwicklung zerrissen habe, und deshalb abzulehnen und zu bekämpfen sei. An späterer Stelle soll in der Konfrontierung mit Stahl diese Erkenntnis wieder aufgenommen werden.

Im Organismusgedanken berühren sich Romantik und konservativer Gedanke zum zweiten Male in ihrem beiderseits verwandten Geschichtsbewußtsein. Familie, Staat, Zunft und alle anderen Formen menschlichen Gemeinschaftslebens sind für den Romantiker Organismen, die in einem einheitlichen Lebensgrund ihren Urgrund haben. Sie sind nicht willkürliche Schöpfungen, sondern göttliche Ordnungen. Wenngleich Paul Kluck-

34) Paul Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 2.
35) Burke, Reflexions on the revolution in France, 1789.
36) Burke, I, 151, zit. nach der 1793 erschienenen Übertragung von Friedrich Gentz.

hohn davor gewarnt hat, „die politische Auswirkung der romantischen Anschauungen ohne weiteres mit der Reaktion und Restauration gleichzusetzen oder mit den Ideen der preußischen Konservativen“ [37]), so sind die mannigfachen Berührungen und Überschneidungen nicht zu übersehen [38]).

Der Organismusgedanke erfährt in den Theorien von Haller und Stahl seine konservativ-politische Ausprägung. „Die Deutung der politischen Organismen als Individualitäten, das ist nun aber die Klammer, die den konservativen Staatsgedken mit der Romantik verknüpft“ [39]).

Die religiöse Situation der Romantik entbehrt ebenso wie ihre politische formulierbarer Einheit. Auch hier kann es nicht darum gehen, die individuellen Abstufungen und Unterschiede auch nur zu skizzieren, an denen gerade die Romantik so überaus reich ist. Der religiöse Unterbau der Romantik ist nicht von der Einheitlichkeit und Geschlossenheit, wie er vulgär gesehen wird. Er ist zunächst konfessionell oder kirchlich nicht zu umreißen, da dies völlig unromantische Aufspaltungen sind. Die echte und darum grenzenlose romantische Religiosität wohnt jenseits des dogmatischen Gegensatzes von Protestantismus und Katholizismus, es ist ein allgmeines, wesentlich spekulativ gerichtetes religiöses Gefühl, das die Romantiker beseelt, und das Prisma, in dem sich die Strahlen geschichtlichen Daseins und Werdens vielfältig brechen. „Es ist alles in ihr [der Romantik], wenn auch ihr selbst nicht immer klar bewußt, religiös gemeint“ [40]). Die Frömmigkeit der Romantik ist ein allgemeines, nicht einzugrenzendes, immer wieder alle dogmatischen, konfessionellen und kirchlichen Abgrenzungen sprengendes religiöses Gefühl, weil „alle Bestimmtheit auch Gegensatz und Begrenztheit bedeutet“ [41]) und jede Antinomie und jeder Dualismus für den Romantiker nicht existentiell besteht und nach der Synthese in einer höheren Einheit drängt.

Leider ist die Bedeutung des Pietismus für die Romantik bisher noch nicht ausreichend untersucht und dargestellt worden. Daß starke Einflüsse des Pietismus in der Romantik zu spüren sind, ist unleugbar. Hier treten die Verbindungslinien zwischen Romantik und Erweckungsbewegung zutage. Hier sei nur der eine Gedanke hervorgehoben, daß die

37) Paul Kluckhohn, a.a.O., S. 98.

38) Georg von Below: (a.a.O.) hat nachdrücklich auf den Zusammenhang der Anfänge der konservativen Parteibildung mit der romantischen Bewegung hingewiesen — Paul Kluckhohn (a.a.O. S. 99) glaubt eine Zurechnung der konservativen Theoretiker Haller und Stahl zu den Romantikern ablehnen zu müssen, eine Ansicht, die ich in dieser Form nicht übernehmen kann. Sie sind ganz zweifellos in der Romantik verwurzelt, zumindest in der Spätromantik, wo sich die reinen Formen romantischen Denkens schon verwischt haben und unromantische Gedankenreihen bereits in die Erkenntnis eingedrungen sind. Die rationalistischen Überwucherungen bei Haller und die orthodoxen bei Stahl sollen dabei nicht verkannt werden. Ferner muß berücksichtigt werden, daß gerade in der Romantik scheinbar gleiche Äußerungen in verschiedenen Denkzusammenhängen verschiedene Funktionen haben, wodurch die Deutung romantischen Denkens weiter erschwert wird, als es seine Weitschichtigkeit und buntschillernde Vieldeutigkeit ohnehin schon tut.

39) Rohden, a.a.O., S. 98.

40) Emil Brunner, Reformation und Romantik, München 1925 S. 7.

41) Ebenda, S. 8.

Romantiker sich von dem Pietismus mit seiner individualisierenden Frömmigkeit und seinem Gemeinschaftsleben angesprochen fühlen mußten. Hier glaubte der Romantiker eine Überwindung der Spannung von Persönlichkeit und Gemeinschaft zu sehen. Nicht zuletzt stammen zwei der hervorstechendsten Führer der romantischen Bewegung aus dem Bezirk der Herrnhuter, Schleiermacher und Novalis.

Unter dem Eindruck der religiösen Verluste, die die Aufklärung und die Revolution gerissen hatten, war eine neue Sehnsucht nach letzten metaphysischen Tiefen aufgebrochen, die sich allerdings weithin in einer ästhetisch-religiösen Gefühlserregung erschöpfte. „Hingabe an das Universum, Anschauen des Unendlichen, das ist romantische Religiosität“ [42]). Wo dieses religiöse Gefühl seine christlichen Akzente erhält, geht man nicht aus von Kirchen und Konfessionen, sondern von der gemeinsamen Idee des Reiches Gottes (vgl. hierzu besonders den Kreis der romantischen Konservativen, vor allem Ernst Ludwig von Gerlach).

Es war schon angedeutet worden, daß für die Romantik das konfessionelle Problem nicht existiert oder nur in einer entscheidenden Wertverschiebung. Schleiermacher etwa sieht den Menschen von außen betrachtet als Individuum, einzigartig und unvergleichlich, von innen betrachtet aber als eine Darstellung des sich ewig gleichbleibenden Universums [43]). Die Religionen seien nur Individualitäten, in denen sich „die“ Religion entfaltet. Im Zusammenklang *aller* dieser Individualitäten sei die ganze und wahre Religion enthalten [44]). Die Unterschiede zwischen den Kirchen stellen sich Schleiermacher nur graduell und fließend dar, und deshalb könne es nur *eine Kirche* geben. Diese irenische Haltung, geboren aus der Individualitätsspekulation, kennt *neben* den konkreten Konfessionen noch ein Drittes: Das Christentum als abstrakte Idee [45]). Für Schleiermacher haben die Konfessionen nur dann eine Daseinsberechtigung, wenn sie keine letzte Trennung, keinen absoluten Gegensatz bedeuten. So gesehen, sind die Konfessionen sogar die besten Erscheinungsformen der Gesamtkirche [46]). Die nivellierende Individuali-

42) Kluckhohn, a.a.O., S. 16, oder wie es Hegel ausdrückt: „Nur indem wir denkend das Unendliche anschauen als das reine Leben, mit dem wir eins sind, haben wir Religion“. — Wir müssen es uns versagen, hier Hegels Bemühung, die christliche Lehre auf gedanklich-geschichtsphilosophischer Grundlage zu formen, nachzuzeichnen. Auch Novalis' Versuch einer ästhetisch-poetischen Erneuerung des Christentums kann unberücksichtigt bleiben, da für unser Problem der Einfluß eines Mannes entscheidender als der Hegels und Novalis' auf die preußischen Konservativen geworden ist: Schleiermachers.

43) Vgl. Schleiermacher, Reden, hrsg. R. Otto, 1889, S. 90.

44) Ebenda, S. 240 und S. 260.

45) Vgl. Fröer, a.a.O., S. 8, 9.

46) Schleiermacher erscheint eine Wiedervereinigung nicht möglich, weil der spezifische Charakter beider Kirchen im Laufe der geschichtlichen Entwicklung schon zu stark ausgeprägt sei. (Vgl. Glaubenslehre, 1. Aufl. 1821, S. 136 ff.) Hier taucht also wieder der Entwicklungsgedanke auf, der eine unorganische Rückbildung verneint. Man kann aber nicht übersehen, daß die Dialektik Schleiermachers eigentlich unromantisch ist. — Der dynamische Gedanke einer geschichtlichen Stufenentwicklung, die wie an einem Seismographen abgelesene Bewegungslinie, um durch Gegensätze zur Einheit zu

tätsspekulation sieht „evangelisch" und „katholisch" als Polarität, als Pole eines Kraftzentrums, sodaß der Individualitätsgedanke wesentlich interkonfessionell ausgerichtet ist.

In der Spätromantik tritt dann die Ernüchterung ein. Man erkennt die anarchische Gefahr, die einer religiösen Unentschiedenheit, die — nicht nur auf das Religiöse beschränkt — ein Ausdruck der ästhetischen Grundhaltung der Romantik ist, innewohnt. Aus dem Gefühl widerspruchsvoller Unklarheit drängt man zur Klarheit der Form. Angesichts der Ekstatik und Phantastik der romantischen Religiosität, ist es dem Romantiker auf die Dauer nicht möglich, in dieser verzehrenden, aufwühlenden Religion des wogenden Herzens und Gefühls zu verharren, sondern er muß vorwärts — oder rückwärts — schreiten, und dieser Schritt wird immer enden in dem schützenden Schoß der Kirche. Der hierarchische Aufbau der katholischen Kirche kommt dem ständischen Gefühl der Romantiker entgegen, der Begriff der Ordnungen im Luthertum ermöglicht, wenn auch bedeutend schwächer[47]) als die Sehnsucht nach der Kircheneinheit des Mittelalters, eine Begegnung mit dem Protestantismus.

Der Romantiker sieht sich vor die Alternative — wie mehrfach zum Ausdruck gebracht ein unromantischer Gedanke — gestellt: entweder skeptisch-frivoler Subjektivismus oder Erneuerung der Kirchenautorität, entweder vorwärts in das sichere-sichernde Gebäude der Kirche oder zurück in die blassen Bezirke der Vernunftreligion. Diese entscheidungsfordernde Parole ist natürlich völlig unromantisch. Aber der Romantiker muß erkennen, daß die Antinomien des Lebens und der geschichtlichen Erscheinungsformen nicht nur scheinbar, sondern existentiell sind. Damit ist der universalistische Kern der Romantik zerspalten. Entweder flüchten die Romantiker in den Schoß der katholischen Kirche, in der sie in der Verklammerung von Mystik und Tradition eine Möglichkeit sehen, ihre Sehnsucht nach einem universalistischen Lebensgefühl zu befriedigen, oder sie fügen sich in die Erweckungsbewegung ein, in der sie mit umgekehrtem Vorzeichen wie im Katholizismus die Verknüpfung ihrer Daseinsform zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft sehen[48]). In der Hinwendung eines Teiles der Romantiker zur Erweckungsbewegung ist die Brücke geschlagen zum Konservatismus, deren Pfeiler, wie bereits angedeutet,

---

gelangen, ist bei Schelling konsequenter zu Ende gedacht als bei Schleiermacher, der seine Verwurzelung in der lutherischen Theologie nie verleugnen konnte und wollte. Für den Schöpfer des transzendenten Idealismus sind die Konfessionen nur Durchgänge zu der idealen Einheitskirche der Zukunft (vgl. hierzu auch den Abschnitt über Stahl).

47) Anm. Man sieht das Heil in der Rückkehr zum Glauben der Väter, meint aber weithin, auf diesem Wege nicht nur hinter die Aufklärung, sondern sogar hinter die Reformation zurückgehen zu müssen. Eigentümlich vermischt sich das Suchen nach politischer Autorität mit dem nach kirchlicher und dieses doppelte Bestreben glaubt man in der alten Kirche am ehesten erfüllt die vielen als das stärkste Bollwerk gegen die Revolution erscheint.

48) Anm. Daß manche „Rationalisten" unter den Romantikern den Weg in die kathol. Kirche fanden, ohne die rationalistischen Elemente ihres Wesens aufzugeben, sei nur bemerkt. Aug. Wilh. Schlegel etwa blieb echter Glaube immer fremd. Religion war ihm immer eine Sache des Verstandes und des

schon vor dieser Aufspaltung und Festlegung der Romantik standen. Die Ausführungen über den Konservatismus und die Erweckungsbewegung mögen knapp gehalten sein, da die mannigfachen Berührungspunkte mit der Romantik schon verschiedentlich aufgezeigt sind und vieles auch unausgesprochen anklingen und den Bogen zu den Ausführungen über die Romantik zurückschlagen wird.

Die konservative Bewegung ist der Gegenschlag gegen die Ideen von 1789 [49]). Konservatismus mag hier nicht parteipolitisch verstanden werden, denn die Parteienbildung vollzieht sich erst in einer Zeit, die im wesentlichen hinter unserer zu betrachtenden Epoche liegt, wenn auch ihre Anfänge schon in das erste Drittel des 19. Jahrhunderts hinübergreifen. Wir möchten uns Ernst Troeltschs Ansicht zu eigen machen, der einmal dargelegt hat, daß der Konservatismus nicht in Betracht kommt „als Programm einer bestimmten Partei oder als bloße Folge wirtschaftlicher Verhältnisse, die es einer sozialen Schicht zur Lebensbedingung machen, alte Verhältnisse festzuhalten. Er kommt vielmehr in Betracht als ein ethisches Prinzip . . ." [50]). Der Konservatismus geht aus von einer objektiv gegebenen Seins- und Wertordnung, einem „objektiv vorhandenen Strukturzusammenhang". Gott ist die normative Einheit; auf ihn sind alle Dinge bezogen und erhalten in dieser Bezogenheit Wert und Sinn. „Alles konservative Denken ist irrational; denn es geht aus von der Tatsache und dem Wert überindividueller Ordnung, die ratio aber ist das Denken des Individuums. Von ihm geht der Liberalismus aus . . ." [51]). Das Individuum steht also nicht in der Vereinzelung, sondern ist an Korporationen gebunden, an Stände und Zünfte, den Staat und die Kirche [52]). Sie sind göttliche Setzungen, um Gottes Ordnungen

---

Willens. Von der Erkenntnis historischer und philosophischer Art bis zum Bekenntnis lebendigen Glaubens ist ein weiter Weg. (Weiteres bei Josef Körner, Aug. Wilh. Schlegel und der Katholizismus. HZ, Bd. 139, 1929). Dasselbe gilt in noch stärkerem Maße von Haller.

49) Adalbert Wahl, Beitr. zur deutschen Parteigeschichte. HZ, Bd. 104, 1910: „Der Liberalismus kommt von 1789 her, wie der Konservatismus von der Reaktion gegen 1789, von Burke und der Romantik herstammt", S. 544.

50) Ernst Troeltsch, Politische Ethik und Christentum, Göttingen 1904, S. 17.

51) Alfred Martin, Meinecke-Festschr. S. 342. — Vgl. auch Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 1863, S. 22: „Der Mensch ist nicht ein absolut freies Wesen. Er ist ein geschaffenes und begrenztes Wesen, darum unterworfen der Macht, die ihm das Dasein gab und unterworfen der vorgefundenen Lebensordnung und den vorgefundenen Autoritäten, unter welchen sie ihn ins Dasein kommen ließ."

52) Anm. Das ständische Element verbindet — wie oben bereits angedeutet — in einer Hinsicht den Romantiker mit dem Konservativen. Wenn allerdings Rohden (Dt. u. franz. Konservatismus, in: Dioskuren, Jahrb. f. Geisteswiss., 3. Bd., München 1924, S. 98) meint, daß erst die deutsche Romantik das konservative Lebensgefühl aus der Rolle des taubstummen Aschenbrödels erlöst, und ihm eine weltanschaulich geschlossene Form gegeben habe, so muß dem widersprochen werden. Die Romantik konnte in ihrer Zerrissenheit und ihrem Bestreben, sich nicht abzugrenzen, gar nicht eine weltanschaulich geschlossene Form geben, die sie selbst nicht besaß. Fast wäre man geneigt, das Umgekehrte zu behaupten, wenn nicht die Uneinheitlichkeit

auf Erden zu bewahren, da der Konservatismus ausgeht von der unaufhebbaren Ungleichheit der Menschennatur. Getreu dem Vorbild der Natur herrscht auch unter den Menschen Mannigfaltigkeit und ein System von Abstufungen, die nicht als ein drückendes Schicksal angesehen werden, sondern als sinnvolle Gliederungen, die erst die naturgegebenen Kräfte und Möglichkeiten zur Entfaltung bringen. „Die religiöse und natürliche Auffassung und Beurteilung geschichtlich-politischer Vorgänge sind die beiden Pole, zwischen denen konservatives Denken sich immer wieder bewegt" [53]). So ist der Konservatismus aus zwingenden Überlegungen und Erkenntnissen religiös fundiert, will er zur Verwirklichung praktischer Ziele kommen im Rahmen der göttlichen Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen. Geht der Liberalismus vom Individuum in seiner Isolierung aus, so gliedert sich der Konservatismus in Bindungen und Gemeinschaften geschichtlicher, volkhafter und sittlicher Art ein und infolge seiner religiösen Fundamentierung sind ihm die religiösen Gemeinschaften, die Kirchen, feste Größen. Daß diese Beziehung in der konservativen Bewegung so eng sich gestaltete, hängt damit zusammen, daß die Wortführer des konservativen Gedankens entscheidend von der religiösen Erweckungsbewegung im Anfang des 19. Jahrhunderts beeinflußt worden sind.

In den Anfängen des Bündnisses der konservativen Bewegung mit der Erweckungsbewegung fehlt allerdings ein inneres Verhältnis zu den Kirchen. Wohl sieht man in der Kirche wie im Staate Kollektiv-Persönlichkeiten, überindividuelle Individualitäten, und nimmt sie in sein Denken mit hinein, aber in der Frühzeit fehlt, wie weiter unten dargelegt werden wird, die Bindung der Erweckungsbewegung an die Kirchen. Die Konservativen kommen weithin aus der burschenschaftlichen Bewegung (Leo, Stahl, Hengstenberg), wo man sich christlich, nicht aber kirchlich oder konfessionell gebunden fühlte. Diesen interkonfessionellen Charakter haben die Konservativen in ihrem Aufbruch bewahrt, und erst im Ausgang des zweiten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts haben sie begonnen, ihre Wendung mit der Erweckungsbewegung zum Konfessionalismus zu vollziehen, ohne damit die Idee einer deutsch-christlichen Kirche, die unter den Burschenschaftlern lebendig war, aufzugeben. Zumindest gilt dies für Leo und Stahl, nicht für Hengstenberg. In ihren Anfängen ist also die kon-

---

der konservativen Bewegung dies hindern würde. Gerade das Einströmen konfessioneller und kirchlicher Ideen nach der Aufspaltung der Romantik trug schon den Keim in sich, die konservative Front — wenn sie überhaupt je einheitlich und geschlossen gewesen war — zu zerreißen; in dem Augenblick, da der Konservatismus sich zu verfestigen beginnt, brechen auch schon die trennenden Klüfte auf. Von der Geschlossenheit der konservativen Bewegung kann höchstens in ihren Anfängen gesprochen werden, wo die Erweckungsbewegung noch nicht in den Konfessionalismus eingemündet war und der Ultramontanismus die katholischen Konservativen noch nicht an sich gezogen hatte.

53) Alfred Martin, Meinecke-Festschr., S. 343 — wobei ergänzend bemerkt werden muß, worauf Rohden hingewiesen hat —, daß die Mischung organisch-natürlicher und transzendenter Elemente die Auflösung der konservativen Gedankenwelt mit herbeigeführt hat. Die Identifikation natürlicher und göttlicher Gesetze mußte bei den gläubigen Katholiken unter den Konservativen Anstoß erregen.

servative Bewegung unter dem Eindruck ihrer Einschläge aus der Romantik und Erweckungsbewegung interkonfessionell ausgerichtet, schon weil es für das konservative Denken kein Nacheinander, sondern nur ein Ineinander und Nebeneinander gibt. Bevor die Wendung, wie sie charakteristisch an dem Berliner Kreis sichtbar wird, nachgezeichnet werden soll, muß die Erweckungsbewegung skizziert werden, um den Ring zu schließen und den Dreiklang zum Tönen zu bringen, der die hintergründige Begleitmusik für unser Problem abgibt.

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts geht eine neue pietistische Welle durch Europa. Der historische Hintergrund ist der Gefühlsumschwung seit 1790, den geistesgeschichtlich-ideologisch die Romantik ausgelöst hatte. Die innere Erschütterung der französischen Revolution konnte nicht nur auf das politische und soziale Gebiet beschränkt bleiben. Religiöse Energien werden wachgerufen, als man erkennt, daß der dünne Deismus der Aufklärungs-Epoche keinen letzten Halt in den Stürmen der neuen Zeit bieten kann. Die religiöse Seinsfrage ist erneut und mit unausweichlicher Gewalt gestellt. Man geht wieder auf die Wurzeln religiöser Anschauungen, auf das religiöse Gefühlserlebnis, zurück, befreit sich von den Überwucherungen rationalistischen Gestrüpps. Die aufklärerischen Momente werden nicht restlos überwunden, ihre Fermente schimmern auch durch die Erweckungsbewegung hindurch, weil sie die Generation trifft, die aufgewachsen ist im Rationalismus und im politisch und geistesgeschichtlichen Umbruch der Zeit auch den des religösen Gefühls vollziehen muß. So ist die Frömmigkeit der Freiheitskriege noch weithin ein Vorsehungsglaube — das Christuserlebnis kommt noch verhältnismäßig selten zum Durchbruch —, der aber unzweifelhaft tiefer verankert ist als der der Aufklärungsfrömmigkeit. Gerade in Preußen, das wir im wesentlichen zu betrachten haben, da unser Thema in erster Linie in seinem staatlichen Raum durchgekämpft wird, empfindet man den Zusammenbruch als ein göttliches Strafgericht. Gott als der Herr der Geschichte hat den Staat des großen Friedrich durch die Gottesgeißel Napoleon vernichten lassen, und nur durch Buße und Läuterung des Volkes könne der Weg zur Befreiung und zum neuen Aufstieg gegangen werden.

Die Erweckungsbewegung ist nun nicht etwa auf eine eindeutige Formel zu bringen. Sie ist landschaftlich und soziologisch außerordentlich verschieden, zudem ist sie nicht allein unter theologischen Gesichtspunkten zu betrachten, da das politische Moment sehr stark hineinschlägt und die Schattierung noch verstärkt. Im Osten sind starke konservativ-politische Elemente in der Erweckungsbewegung lebendig, während im Westen freiheitliche Tendenzen durchbrechen. Politische Tendenzen gehen also mitten durch die Erweckungsbewegung hindurch, sind aber zunächst kein trennendes Element, einmal weil das christliche Gemeinschaftserlebnis sich als tragfähig genug erweist, um politische Gegensätzlichkeiten nicht trennend wirken zu lassen, zum andern sind die einzelnen Kristallisationspunkte der Erweckungsbewegung verhältnismäßig homogen — man muß immer zwischen den einzelnen Kreisen und der Erweckungbewegung als solcher unterscheiden —, und schließlich haben sich konservative und liberale Ge-

danken noch nicht in Parteibildungen verfestigt. Die Abgrenzung zwischen beiden Weltanschauungen ist noch nicht vollzogen[54]), ja beide nähern sich oft an und überschneiden sich, sodaß eine reinliche Scheidung gar nicht möglich ist, will man nicht mit groben Schlagworten arbeiten und das zarte Gewebe des Lebens zerreißen. Bei geistesgeschichtlichen Untersuchungen wird sich der Historiker stärker denn je seiner Begrenzung bewußt, daß das Leben in seiner Fülle und seinem Reichtum sich immer wieder dem Bemühen entzieht, es einzugrenzen und in Systeme zu zwängen.

Trotzdem stellen sich einige Richtungen innerhalb der Erweckungsbewegung recht deutlich dar, die zeigen sollen, wie vielschichtig diese kirchengeschichtliche Erscheinungsform ist. In Hannover etwa läuft die Erweckungsbewegung aus in einen rein lutherischen Konfessionalismus, dessen Bedeutung sich bis in unsere Tage verfolgen läßt (vgl. die Stellung der lutherischen Landeskirche von Hannover in den kirchlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart). In Schlesien brechen ebenfalls altlutherische Tendenzen wieder auf und überschneiden sich mit pietistischen Einflüssen der Brüdergemeine. Die westdeutsche Erweckungsbewegung hat wiederum ein anderes Gesicht. Ist also die Erweckungsbewegung schon landschaftlich gesehen nicht einheitlich — die soziologischen Unterschiede laufen weithin parallel —, so bringt der Kampf um Union und Agende eine erste Aufspaltung der Bewegung. Die Versuche, ein Staatskirchentum aufzurichten, verursachen Verwirrung im Kreise der Erweckten und leisten einer neuen Hinwendung zum Konfessionalismus Vorschub. Der schärfste Opponent gegen die staatskirchlichen Bestrebungen wird der altlutherische Sepapratismus mit seinem Wortführer, dem Dithmarscher Klaus Harms (1778—1855). — Eine besondere Stellung und Entwicklung nimmt die Berliner Richtung der Erweckungsbewegung, die besonders behandelt werden soll, weil aus ihr die Männer kommen, die sich um die Lösung des Problems bemüht haben, dessen Bearbeitung wir uns als Aufgabe gestellt haben.

Im wesentlichen lassen sich drei Stränge der Erweckungsbewegung herausschälen. Einmal die nordwestdeutsche Bewegung, die seit 1816 besonders im Wuppertal und Siegerland, in Bremen und Minden ansässig ist. Sie ist frei von Schwärmertum und in erster Linie gekennzeichnet durch eine praktisch-missionarische Einstellung. Zum andern die süddeutsche Richtung, die ihre Bezirke in Württemberg und Bayern (Nürnberg und Erlangen) hat, in der schwärmerische Tendenzen aufbrechen, die aber später

---

54) Anm. Konservatives und liberales Denken strebt damals oft gleichen Zielen zu. Konservatives und liberales Gedankengut lassen sich oft nicht trennen. Es sei in diesem Zusammenhang nur hingewiesen auf die Kontroverse, welcher Gruppe etwa Stein zugehört. Gerade in den Anschauungen dieser Persönlichkeit überschneiden sich konservatives und liberales Denken. Mit oberflächlichen und schulmäßigen Begriffsbildungen kommt man zu keinem klaren Blick. Schnabel hat mit vollem Recht auf das merkwürdige Schicksal des abendländischen Geistes hingewiesen, „daß die frühesten Männer der Erhaltung dynamisch dachten". (Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, 2. Bd., Freiburg 1933).

vielfach in eine Erneuerung altlutherischer Ideen münden. Schließlich die nordostdeutsche Bewegung in Berlin, Pommern und Schlesien. In ihr verbindet sich der altlutherische Gedankenkreis mit nationalen Ideen. In erster Linie sind hier Adelskreise Träger der Bewegung. Aus dieser Verbindung der altlutherischen Ideenwelt mit dem politischen Konservatismus ist auf diesem Boden die „Kreuzzeitungs-Partei" entstanden.

Das konfessionelle Problem stellt sich der Erweckungsbewegung in ihrer Frühzeit so dar, daß Bedeutung und Recht der Sonderkirchen nicht anerkannt werden. Die konfessionellen Unterschiede bilden keine Schranken für die christliche Gemeinschaft in der Liebe und im Wirken für das Reich Gottes. Da die Gnade Gottes und die Liebe Christi im Mittelpunkt der Erweckungsfrömigkeit stehen, können, wo diese Heilstatsachen erlebt werden, die Unterschiede der Konfessionen zurücktreten[55]). Weiter muß berücksichtigt werden, daß die Erweckungsbewegung nicht auf den Protestantismus beschränkt bleibt — was oft übersehen wird —, sondern daß auch eine Erweckungsbewegung im Katholizismus zu beobachten ist, die sich gruppiert in dem Kreis der Fürstin Galitzin in Münster und in der süddeutschen Bewegung von Goßner und Boos und Sailer. Gerade die süddeutschen Einflüsse werden in dem Berliner Kreis deutlich und helfen eine Atmosphäre des gegenseitigen Verständnisses und der beiderseitigen Befruchtung der beiden Konfessionen schaffen.

Der Berliner Kreis.

In der preußischen Hauptstadt hatten sich in den 80er Jahren Reste des alten Pietismus in aller Stille erhalten, die sich in kleinen Kreisen, wesentlich aus kleinen Handwerkern und Gewerbetreibenden bestehend, sammelten. In diesen Kreisen, denen geistvolle Führer fehlten, herrschte eine interkonfessionelle Atmosphäre. Seit 1806 sammelte der Baron Ernst von Kottwitz einen Kreis von Erweckten, dem auch Gebildete angehörten, und einige Jahre später entsteht die „christlich-deutsche Tischgesellschaft"[56]), deren führende und bestimmende Persönlichkeiten Achim von Arnim und Adam Müller waren. Nach dem Kriege findet sich dieser Kreis, wenn auch in anderer Besetzung, in der „Maikäferei" erneut zusammen. Zu dieser wöchentlichen Abendgesellschaft, die zuerst bei dem Wirte Mai verkehrte und daher ihren Namen erhielt, gehören die späteren preußischen Konservativen: die Brüder Gerlach, Karl von Voß-Buch, Friedrich

55) Anm. Daß auch das Gegenteil eintreten konnte, die Hinwendung zu einem einseitigen, strengen Konfessionalismus, wird an der Entwicklung des Berliner Kreises zu zeigen sein. Der lutherische Gedanke der Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in Christus, der die Grundlage der Erweckungsfrömmigkeit bildete, bot einen unmittelbaren Anknüpfungspunkt für den Konfessionalismus in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts.

56) Näheres bei R. Steig, Heinrich v. Kleists Berliner Kämpfe, Berlin 1901.

von Bülow, Goetze, Rappard, Graf Alvensleben-Erxleben und Stuhr. Sie sind verbunden durch gemeinsame Erinnerungen an den Krieg und einen gewissen poetisch-romantischen Geist. „Das Hauptinteresse der Maikäferei war patriotisch-romantisch-genial-christliche Poesie“ [67]). Das pietistisch-christliche Element war ursprünglich kaum vertreten, sodaß Thadden die Zusammenkünfte nicht fromm genug fand. So entsteht neben der Maikäferei ein Gemeinschaftskreis, dem zum Teil die gleichen Persönlichkeiten angehören, und der allmählich den ersten Kreis auffaugt. Von hier aus dringt der Geist der Erweckungsbewegung in die Hofkreise, besonders in den Kreis um den Kronprinzen Friedrich Wilhelm, in die staatlichen Ämter und in die Kirchenleitung. Eine interessante Verquickung religiöser und politischer Gedankengänge vollzieht sich. Vor allem die Gerlachs haben die Bewegung in politische Bahnen gelenkt. Die Romantik erhält hier ihre politisch-weltanschaulichen Akzente ebenso wie die Erweckungsbewegung. Der romantische Geistes-Aristokrat und der konservative Geburts-Aristokrat finden sich zusammen — um eine Formulierung Rohdens zu verwenden. Nirgends wird der Dreiklang Romantik — Konservatismus — Erweckungsbewegung tönender als in dem Berliner Kreis.

Zunächst fehlen alle konfessionellen Gegensätzlichkeiten. Die dogmatische Bestimmtheit trat zurück gegenüber der Neuentdeckung des Erlebnisgehaltes von Buße, Bekennermut, brüderlicher Liebe und Herzensglauben [68]). Über Thadden wurde durch dessen Tätigkeit als Offizier an der Kriegsschule in München die Verbindung mit der süddeutschen Erweckungsbewegung aufgenommen. Hier scheint mir eine Erklärung gefunden zu sein, daß Stahl Einlaß in die preußischen konservativen Kreise fand. Die gemeinsame Berührung mit der Sailer-Goßner'schen Bewegung ergab Ansatzpunkte und Berührungspunkte. Durch Thadden kamen eine ganze Reihe Protestanten mit Goßner in Berührung. Katholische Schriften wie die von Sailer, Thomas a Kempis und Taulers wurden gelesen. Es war, wie der Theologe und Freund Hengstenbergs, Tholuck, es ausgedrückt hat, „jene schöne Jugendzeit der ersten Liebe, wo über dem Bewußtsein des die Kirche Christi Trennenden bei weitem das Bewußtsein des Einenden überwog“ [69]). Es gehörten ja nicht nur Protestanten zu diesem Kreis, sondern auch Anhänger des katholischen Glaubens, wie etwa Clemens Brentano und die Brüder Stollberg. Katholiken

57) Ernst Ludwig v. Gerlach, Aufzeichnungen aus seinem Leben, Schwerin 1903, Bd. 1, S. 95.

58) Anm. Durch dieses Erlebnis der Gemeinschaft wurden die soziologischen, ständischen Unterschiede, wenn auch nicht verwischt, so doch weithin überbrückt. In erster Linie allerdings war der preußische Adel Träger des Berliner Kreises, was das Einströmen konservativen Gedankengutes erleichterte oder überhaupt erst ermöglichte. Preußisch mag hier nicht im äußerlichen Sinne gefaßt werden, das war bei der Anziehungskraft, die Preußen auf außerpreußische Kreise besaß, nicht möglich. So wird es erklärlich, daß etwa eine Persönlichkeit wie Radowitz zu diesem Kreise finden konnte. Daneben gehörten auch bürgerliche Elemente zu dem Berliner Kreis, die nicht das Adelsprädikat besaßen, aber „adlig“ dachten und fühlten, was den Eintritt etwa Leos in diese christlich-konservative Gemeinschaft erklären hilft.

59) J. Bachmann, E. W. Hengstenberg, Bd. I, S. 189.

gingen mit zu Hermes in die Kirche, unter dessen Kanzel die Erweckten oft im Gottesdienst saßen, im Anfang auch zu Schleiermacher, von dem sich aber der Berliner Kreis bald trennte und ihn — nicht frei von geistlichem Hochmut — scharf bekämpfte. Für die meisten waren die Gedanken Schleiermachers nur Durchgangsstation.

„Es gibt — so schrieb ein Offizier dieser Kreise nach Bachmanns Mitteilung — nach unserem Glauben eine heilige, unsichtbare Kirche der Gemeinschaft aller wahren Verehrer des Herrn; diese sind als Glieder seines Leibes inniger verbunden, als alle anderen Bande es können“ [60]). Es erübrigt sich fast der Hinweis, daß diese interkonfessionelle Gefühlsstimmung einen anderen Charakter trägt als der Toleranzgedanke der Aufklärung.

Bald aber machen sich Anzeichen eines Stellungswechsels bemerkbar. „Diese erste Zeit wiedererwachten religiösen Gefühls war zugleich eine Zeit konfessioneller Gleichgültigkeit, denn alles Inhaltliche, alles dogmatisch Formulierbare kam kaum in Betracht neben dem großen Erlebnis. Aber es mußte notwendig eine Präzisierung, eine Objektivierung des Erlebnisses eintreten, und jede solche Fixierung bewirkt eine Scheidung der Geister“ [61]). Verschiedene Umstände haben diese Objektivierung des religiösen Erlebnisses gefördert. Die Männer des Kreises sind Figuren der Öffentlichkeit, vor allem Offiziere und Juristen, die nicht in den weltabgekehrten Konventikeln der pommerschen Rittergüter leben, sondern in den 20er Jahren in die Stellen des Staates und der Armee einrücken. Als die Erweckten in die Öffentlichkeit treten, müssen sie sich auch mit dem Phänomen „Kirche“ auseinandersetzen. Diese Auseinandersetzung spiegelt sich wider in dem Suchen nach einer Kirchenverfassung des Protestantismus (eine Aufgabe, die ihnen Stahl lösen sollte) und in dem Bemühen, eine Klärung des Verhältnisses von Staat und Kirche zu finden. Ferner gehören zu der Gemeinschaft eine Reihe Theologen wie Otto von Gerlach, Ferdinand von Quast und Friedrich von Tippelskirch. Man erkennt, daß die Kirche nicht als etwas Nebensächliches betrachtet werden kann. Das konservative Denken sieht, wie erwähnt, in den Kirchen göttliche Ordnungen, die zu seinem geistigen Strukturzusammenhang der Welt gehören. Außerdem erhält diese Überlegung Nahrung unter dem Eindruck der sprengenden Wirkung gewisser pietistischer Kreise. Die gesteigerte Religiosität muß gebunden werden, soll sie nicht in Entartungserscheinungen verflachen [62]). Ein konservatives Gefühl führte die Gerlachs und andere Gesinnungsgenossen zurück zu dem Anstalts- und Stiftungsbegriff der beiden christlichen Kirchen. Man spürt das revolutionäre Element, das in einer losgelösten, kirchlich-ungebundenen Religiosität liegen kann, und man hat eben die Bekämpfung der Revolution in jeder Form auf seine Fahne geschrieben. Man will von der zunächst unbestimmten Erregung des religiösen Gefühls zu einer klaren, gefestigten religiösen Position kommen und

60) Ebenda, S. 189.
61) L. v. Kayserling, Studien, S. 77.
62) Anm. Diese Erkenntnis hatte Ludwig v. Gerlach in dem pietistischen Konventikel Gustav v. Belows auf Reddentin gewonnen.

die könnte — so meint man — nur in Anlehnung an die schützende Macht der Kirchen gewonnen werden. Dieses Gefühl der Sehnsucht nach einem Geborgensein in dem bergenden Schoß der Kirche, lenkt den Blick vieler auf die katholische Kirche, die sich gerade in dieser Zeit neu zu festigen beginnt, und nicht nur eine geschlossene Form bietet, sondern auch Raum gibt für das Dasein innerer Energien, dank der Läuterung, die die römische Kirche nach der Revolution und Säkularisation durchgemacht hat. Auf der anderen Seite fehlt es nicht an Bemühungen, die Kirchen des Protestantismus zu einen und einzuspannen in den Abwehrkampf gegen die Ideen von 1789.

Es muß hier eine kurze Betrachtung über die Position der beiden Kirchen nach ihrer Neuordnung im Umbruch der Zeit eingeschoben werden.

Unter dem Eindruck der Revolution, der Säkularisation, der napoleonischen Staatengründung und des Wiener Kongresses standen die christlichen Kirchen vor der Aufgabe einer Neuordnung ihrer selbst und ihres Verhältnisses zum Staate. Innerhalb des Protestantismus ertönte nach dem Pariser Frieden der Ruf nach einer Verfassung. 22 kurmarkische Superintendenten und die der lutherischen Synode der Grafschaft Mark machten eine Eingabe. Die Schriften von Neumann, Küster und Tiebel, von Schuderoff, Marheinecke, Gaß und Schleiermacher verliehen ebenfalls dem Wunsche nach einer Verfassung Ausdruck. Zahlreiche vom Staate eingeforderte Gutachten zeigten in Preußen das Bedürfnis nach einer „kirchlichen Sozialautorität", um den in einem Gutachten gebrauchten Ausdruck zu verwenden. Zwei Wege eröffneten sich für die Verwirklichung dieser Bemühungen. Entweder die völlige Trennung von Staat und Kirche, also eine staatsfreie Synodalkirche im Sinne des Presbyterianismus, oder die Omnipotenz des Staates. Mit Recht hat Ernst Troeltsch darauf hingewiesen [63]), daß der erste Weg umgangbar war bei der lutherischen Gewöhnung der Majorität und bei den Bedürfnissen des Polizeistaates. Aber auch der andere Lösungsversuch einer Neuordnung des protestantischen Kirchentums schied nach den Erfahrungen des absolutistischen Zeitalters, wo sich Aufklärung und Pietismus zeitweilig gegen die Kirchenhoheit des absolutistischen Staates verbündet hatten, aus dem Bereich der Überlegungen aus. Es wurde eine Kompromißlösung angenommen: Scheidung der staatlichen und kirchlichen Organisation unter Bindung der letzteren an die Person des Monarchen als des summus episcopus, wie er vorgezeichnet war in der Entwicklung der evangelischen Kirche zum landesherrlichen Kirchenregiment. Damit verbunden war „die Schaffung der kultisch-dogmatischen Uniformität durch Liturgie und Bekenntnis, wobei dann die alten Dogmen — freilich in einer gewissen Erweichung - naturgemäß als das einzige vorhandene Gemeingut den Maßstab bildeten. Damit waren bereits im Prinzip die neuen religiösen und theologischen Freiheiten und Fortschritte wieder ausgeschieden, das Kirchentum organisiert und restauriert und zu dem Ziel einer in Dogma und Liturgie sich darstellenden soziologischen Einheit geführt. Es

63) Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften, Bd. 4, S. 602 f.

war dann nurmehr die Beseitigung der Reste der alten Zeit, wenn die Hoftheologie Friedrich Wilhelms IV. vollends den Geist des großen Jahrhunderts aus der Kirche vertilgte, wie ihn auf katholischem Boden der jesuitische Kurialismus vernichtet" [64]). Die kirchliche Entwicklung hatte sich mit dem neuerwachten Konfessionalismus verbündet und schließlich sogar mit den neupietistischen Kreisen, die wieder zum offiziellen Kirchentum zurückgefunden hatten (vgl. die Kamarilla der Gerlachs und ihrer Gesinnungsfreunde am Hofe Friedrichs Wilhelms IV.).

Von entscheidender und einschneidender Bedeutung ist die Neuordnung des Katholizismus, den die Zeitwende mit ihrem Umbruch des gesamten Lebens ungleich stärker treffen mußte als den Protestantismus. Der große Einschnitt der Umgestaltung des alten Europa für den Katholizismus ist die Säkularisation gewesen. Schwer waren die äußeren Verluste der Kirche, nicht nur territorialer Art. Eine mittelbare Folge der Säkularisation war das Aufhören der konfessionellen Abgeschlossenheit der einzelnen Länder und damit verbunden die Anbahnung des paritätischen Staates. Aber ungleich größer sind die inneren Gewinne der römischen Kirche. „Freilich, diese Säkularisation mit all ihren Folgen, dieser furchtbare Schlag, der die historische deutsche Kirche treffen konnte, ist letzten Endes ein unendlicher Gewinn für die unnationale, übernationale allgemeine Kirche gewesen" [65]). Viele Hindernisse einer inneren Erneuerung der katholischen Kirche waren beseitigt. Das wirkt zurück auf die Machtentfaltung nach außen. Eine Reorganisation großen Stils wird durchgeführt. Die Episkopapte werden straffer an das Papsttum angeschlossen. Der Jesuitenorden wird 1814 wieder erneuert, wodurch die päpstliche Macht eine neue Stärkung erfährt. Alle nationalkirchlichen Tendenzen innerhalb des deutschen Katholizismus sind damit zum Scheitern verurteilt. Gegen Wessenbergs Anschlag auf den römischen Zentralismus kommt zudem die Furcht der deutschen Fürsten vor einer starken deutschen Kirche dem Papsttum zu Hilfe. In Frankreich wird unter dem Einfluß der propagandistischen Schriften de Maistres der Versuch einer ultramontan-legitimistischen Rückbildung der Verfassung unternommen. 1821 wird in Mainz die Zeitschrift „Katholik" gegründet, die unter scharfer Kampfansage gegen die Theologie der Aufklärung und den Febronianismus Propaganda für eine strengrömische Anschauung macht.

Ebenso scharf wie die nationalkirchlichen Bestrebungen hatte das erstarkte Papsttum die Idee der Heiligen Allianz wegen ihres interkonfessionellen Charakters abgelehnt. Der Papst hatte die Einladung zurückgewiesen mit der Begründung, daß die im Statut dieses romantisch-mystischen europäischen Areopags zum Ausdruck gebrachte Gleichstellung verschiedener Bekenntnisse, die sich christlich nennen, dazu noch unter dem Titel von Schwesterkirchen, den Grundsätzen und Lehren der Kirche widerspreche. Die Heilige Allianz sei ein Ausdruck des religiösen Indifferentismus.

64) Ernst Troeltsch, a.a.O., S. 603.
65) Fritz Vigener, a.a.O., S. 530.

Auf allen Fronten und mit allen Schärfe nimmt die jesuitisch-römische Kirche den Kampf auf gegen die liberal-josephinischen und die national-deutschen Elemente des Katholizismus auf der einen Seite und gegen die interkonfessionell, kirchlich-indifferenten Tendenzen auf der anderen Seite.

Diesem Kampf werden neue Kräfte zugeführt durch das Konvertitentum, das mit besonderer Leidenschaft, ja oft mit einem hemmungslosen Fanatismus sich für sein neues Bekenntnis einsetzt.

Wir deuten diese Neuordnung der beiden Kirchen nur an und sind zum Teil der Entwicklung vorausgeeeilt, um zu zeigen, wie die Dinge sich erst entwickeln, noch im Fluß sind, hin- und hergleiten, hier und da Kristalle absetzen, wie die einzelnen Richtungen miteinander ringen, sich berühren und wieder abstoßen.

Die neue Welle religiösen Gefühls ging zunächst an den Kirchen vorüber, schlug wohl hinüber in ihren Raum und befruchtete sie. Ein Beispiel für den Schwebezustand, in dem sich die religiösen Strömungen der Zeit noch befinden, ist das Reformationsfest von 1817, das weithin im Banne des Toleranzgedankens steht. In einem Ministerialerlaß vom 30. Juni 1817 war an die Geistlichen die Mahnung zum Frieden gerichtet worden und im weiteren ausgeführt worden: „Nur um der wenigen Geistlichen willen, welche dies vielleicht vergessen könnten [66]), muß es erwähnt werden, daß in den am Reformationsfeste zu haltenden Predigten jeder bittere und verunglimpfende Ausfall gegen andere Glaubensbekenner, wie mit der Würde der evangelischen Kirche durchaus unverträglich, so auch dem ausdrücklich erklärten Willen Seiner Majestät zuwider sein würde" [67]). In München nahmen am Reformationsfest eine Anzahl von Katholiken am protestantischen Gottesdienst teil [68]). Der Literarhistoriker und spätere Domvikar Körte schrieb ein Schriftchen „Dr. Martin Luther, nicht Lutheraner, noch weniger Päpstler, sondern wahrhaft evangelischer Katholik", und ein Katholik führte im Weimarer „Oppositionsblatt" aus, daß die katholische Kirche ebensoviel Grund habe, Luthers Andenken zu feiern wie die protestantische [69]).

Diese interkonfessionellen Tendenzen herrschten — wie schon zum Ausdruck gebracht — auch in dem Berliner Kreis, der im Banne der Heiligen Allianz stand, für deren interkonfessionellen patriarchalischen und romantischen Charakter sich besonders die Gerlachs begeisterten. Aber im Anfang der 20er Jahre machen sich immer stärker Bemühungen geltend, sich von einem ästhetisch-religiösen Schwarm und Drang, von dem sprengenden Sektierertum des pietistischen Subjektivismus zu einem Christentum zu entwickeln, das den gefestigten Bestand eines kunstvoll mit der Monarchie verkoppelten kirchlichen Regiments anerkennt. Man hatte in diesem interkonfessionellen Kreis, in dem zahlenmäßig die Protestanten

---

66) Nämlich die apostolische Ermahnung, daß die Frucht des Geistes allerlei Gültigkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit sei. (Gal. 5).
67) Bei Kralik, a.a.O., zit. S. 89.
68) Ebenda, S. 93.
69) Ebenda, S. 90.

das Übergewicht besaßen, erkannt, daß das sektenhafte Ferment der Erweckungsbewegung in die Anarchie zu treiben drohte, ein Gedanke, der jedem Konservativen Schrecken einflößen mußte. War bisher das Schwergewicht auf das gläubige Subjekt gelegt, die Religion als rein persönliches Erlebnis gefaßt worden, so wird jetzt der Akzent entscheidend auf das Objekt des Glaubens verlagert, auf die Offenbarungsreligion, und damit kommt man notwendig auf die Frage nach Theologie und Kirche. Was diese Wendung weiterhin unterstützt und verstärkt hat, ist an anderer Stelle schon erwähnt worden. Man sucht Anschluß an kirchliche Kreise. Orthodoxie und Pietismus finden sich in der gemeinsamen dogmatischen Betonung von Sünde und Buße, Gnade und Erlösung als des Wesens des Christentums, in der gemeinsamen Abwehr des Rationalismus, der in die Kirche und Theologie eingebrochen ist, und in einem gemeinsamen konservativen Grundgefühl. Das Sprachrohr dieses Bündnisses ist die Evangelische Kirchenzeitung Hengstenbergs.

In diesem Blatt wird scharf gegen den Rationalismus gekämpft, aber auch gegen alles, was unter der Flagge Schleiermachers, Hegels und des Jungen Deutschlands segelte. Die Trennung von Glauben und Wissen wird in ganzer Schärfe ausgesprochen (vgl. dagegen Hegel). Ebenso wird Schleiermachers Bemühen um eine Versöhnung von christlicher und antiker Bildung, von Christus und Plato, scharf abgelehnt. Wir haben hier jedoch nicht eine Untersuchung über die Theologie des Hengstenberg-Kreises anzustellen, sondern nur die Haltung der EKZ zu unserem Problem darzustellen.

Für diese Haltung des Blattes erscheint eine Artikelreihe aufschlußreich, betitelt „Über das innere Verhältnis der Evangelischen Kirche zu der Römischen“ [70]). Zwei Abwege würden in der gegenwärtigen Zeit im Verhältnis der Protestanten zur römischen Kirche beschritten. Einmal der Abweg der Rationalisten in ihrer Polemik gegen die römische Kirche. „Auf dem zweiten Abwege befinden sich diejenigen, die den Gegensatz der Evangelischen und Römischen Kirche nur als einen unbedeutenden, nicht das innerste Wesen betreffenden darstellen möchten“. Vor allem drei Gründe erklären diesen zweiten Abweg. Einmal die „Unkenntnis der eigentlichen Beschaffenheit und Lehre der Römischen Kirche“; ferner „der Mangel begründeter Überzeugung über das Wesen der Kirche überhaupt“ und „der dritte Grund, der unter den christlichen Laien herrschenden Ansicht von der Unwichtigkeit des Gegensatzes zwischen der Römischen und Evangelischen Kirche, beruht in der Richtung der Zeit zur Geringschätzung alles Dogmatischen“.

Nach einer eingehenden Abgrenzung der evangelischen Lehre gegen die römische, kommt der Verfasser der Artikelreihe zu folgendem Resultat seiner Untersuchungen: „Aus der bisherigen Darstellung erhellt ferner, inwieweit die Hoffnungen derer begründet sind, welche in der Zukunft eine Vereinigung der Evangelischen und Römischen Kirche erwarten. Es handelt sich zwischen beiden Kirchen nicht etwa um einige unwesentliche

70) EKZ. Jg. 1827, Nr. 1—6.

dogmatische Unterschiede . . ., sondern der Unterschied bei der Kirche betrifft die Hauptsache; jede einzelne Lehre wird in beiden durch die verschiedene Grundansicht bestimmt, und die Differenz erstreckt sich nicht bloß auf einige, sondern auf alle Punkte der Lehre . . ., eine Wiedervereinigung beider Kirchen könnte daher nur dann stattfinden, wenn eine derselben ihre sie von der anderen unterscheidende Eigentümlichkeit daran gäbe."

Ein Doppeltes ist aus dieser Publikation ersichtlich, das einmal mehr die Ungeklärtheit der religiösen Situation beleuchtet. Das Problem der Wiedervereinigung ist noch aktuell, und zwar wird auch ein Grund genannt für die Möglichkeit, daß diese Frage auftauchen konnte: das Zurücktreten des dogmatischen Gegensatzes. In der Zeit der Aufklärung und nachher in der Erweckung des religiösen Gefühls, das zunächst allgemein und interkonfessionell und wesentlich im Zusammenhang mit der nationalen Erhebung zu sehen ist, waren die konfessionellen Abgrenzungen in den Hintergrund geschoben und die verhärtete Dogmatik beider Kirchen gleichermaßen erweicht worden. Zum andern zeigt sich aber in der Darstellung der EKZ die Bildung einer neuen konfessionellen Front innerhalb des Luthertums, wie aus der zurückhaltenden Skepsis gegenüber dem Wiedervereinigungsgedanken und dem bestimmten Hinweis auf die Verschiedenartigkeit der beiden Bekenntnisse deutlich wird. Klar stellt die EKZ heraus, daß ein wesenhafter Unterschied besteht und worin dieser zum Ausdruck kommt. Trotzdem will man die Brücken nicht abbrechen, wie aus der Ablehnung der rationalistischen Polemik gegen die römische Kirche hervorgeht. Man sieht in der Papstkirche noch immer einen Bundesgenossen gegen die zum Durchbruch drängenden Zeittendenzen des Rationalismus und Liberalismus. Ein Teil des romantisch-konservativen Kreises findet schon jetzt den Weg aus einem unbestimmten, suchenden religiösen Gefühl zum neuerwachenden Konfessionalismus, der sich um die Fahne der EKZ schart. Ein anderer Teil wird im Kölner Kirchenstreit die Entscheidung fällen zugunsten der neuen lutherischen Orthodoxie bezw. des Ultramontanismus.

Man kann aber nicht von einer Ablösung des „ökumenischen" Gedankens durch den neuerwachten Konfessionalismus sprechen. Vielmehr ist es ein Nebeneinanderlaufen zweier Bewegungen, die jahrelang im Kampf liegen, bis schließlich das Ringen zugunsten der konfessionellen Verhärtung entschieden wird, ohne daß damit der „ökumenische" Geist ganz stirbt. Daß dieses Ringen oft in demselben Kreise zum Ausdruck kam, dafür bietet gerade wieder der Berliner Kreis ein beredtes Beispiel.

Über christozentrische Gläubigkeit und Biblizismus fand man protestantischerseits in der Erweckungsbewegung den Weg zu einer neuen Rechtgläubigkeit, zu einem neuen Bewußtsein des Dogmas, zu einer neuen Erkenntnis der Grundwahrheiten der Reformation. Nicht zuletzt hatte ein „interkonfessionelles" Unternehmen, die Union von 1817, ein Produkt rationalistischen Denkens, — wie wir immer mehr erkennen — das Aufkommen des neuen Konfessionalismus geschürt und gefördert. Diese Tat, die die beiden protestantischen Bekenntnisse einen sollte, und

in der viele den Auftakt zu einer noch größeren Vereinigung sahen[71]), hatte also gerade den Geist wachgerufen, den sie tot wähnte. Die ungeschickte Einführung der Union und die Augustana-Feier von 1830 und eine damit verbundene neue Vertiefung in die Bekenntnisschriften der Reformation hatte die latenden konfessionellen Instinkte wieder wachgerufen.

Auf der anderen Seite hatte die innere und äußere Erstarkung des Katholizismus diesem neue Kräfte zugeführt. Mit unerbittlicher Schärfe wurden alle ireniſchen Bestrebungen unterdrückt, wenn sie nicht mit dem Ziel der Proselytenmacherei unternommen wurden. Durch eine reiche literarische Tätigkeit wurde die papalistische Propaganda unterstützt. Ihr Führer wird der rheinische Journalist Joseph Görres. Unter dem Eindruck der Aufklärung und im Banne Herders hatte er einst gegen den absoluten Staat und die absolute Kirche gekämpft, die er beide in die Grenzen ihrer Zuständigkeit verweisen wollte. Auch er hatte in seiner publizistischen Jugend den Gedanken einer überkonfessionellen universalen Kirche geträumt (vgl. Der Fall der Religion und ihre Wiedergeburt, 1810). In dem entscheidenden inneren Umbruch seiner Straßburger Jahre hatte er den Weg zum bewußten katholischen Glauben zurückgefunden (vgl. Europa und die Revolution, 1821) und entwickelte sich immer mehr zum Vorkämpfer des Ultramontanismus. Schließlich strömen der katholischen Kirche aus der Konvertitenbewegung Kräfte zu, die wie Adam Müller und Haller gerade aus dem romantisch-konservativen Ideenkreis kommen und den Zerfall des christlichen Konservatismus mit herbeiführen, der in dem Kölner Kirchenstreit, diesem Angriff der neugefestigten und innerlich geläuterten Hierarchie auf den Staat, und seinen Folgen schmerzlich-deutlich zutage treten soll.

---

71) Anm. So hoffte Adam Müller, daß sich Friedrich Wilhelm III. bei seiner Sympathie für die kathol. Liturgie dem kathol. Standpunkt annähern würde. „Man lasse dieses Spiel mit der äußeren Schale; der Kern wird auch an die Reihe kommen" (Elemente, Bd. 2, Anhang: Briefe über Religion, S. 536). — Diese Hoffnung war irrig und verkannte die ablehnende Stellung des Königs zum Wiedervereinigungsgedanken, die aus einem früheren Briefwechsel mit dem Pfarrer Range in Guhrau hervorgeht. Der Geistliche hatte in einem Brief an den Monarchen das Ideal der Vereinigung der beiden Kirchen vertreten, worauf der König antwortete (vgl. Deutsch-Evangelische Blätter, 1885, S. 414): „Eure Abhandlung über die Vereinigung der christlichen Religionsparteien hat meinen Beifall nicht. Ihr geht darin sogar soweit, die den Protestanten so teuer gewordene Glaubens- und Gewissensfreiheit durch Unterwerfung unter ein sichtbares Oberhaupt der Kirche aufs Spiel zu setzen. Hierin können Euch Eure Glaubensgenossen so wenig beistimmen, als die katholische Kirche sich die Modalitäten gefallen lassen wird, unter welchen Ihr das Oberhaupt derselben anerkennen wollet. Überhaupt ist die gedachte Vereinigung mehr ein blendender als ein praktisch ausführbarer Gedanke."

Der Kölner Kirchenstreit.

Den Anlaß zu diesem Streit mit seinen schwerwiegenden Folgen gab die Mischehenfrage. Ursprünglich wurden die Mischehen von der katholischen Kirche grundsätzlich verworfen. Seit 1741 fanden die Bestimmungen über die Mischehen in konfessionell gemischten Ländern Milderungen. Sie wurden gestattet unter assistentia passiva des Priesters und dem Versprechen, die aus diesen Ehen hervorgehenden Kinder katholisch erziehen zu lassen. Neben die kirchlichen Bestimmungen trat nun die staatliche Gesetzgebung. In Preußen wurde 1803 durch eine Königliche Deklaration verfügt, daß die Kinder aus gemischten Ehen in der Religion des Vaters zu erziehen seien. Durch die Erwerbung westlicher Gebiete mit vorwiegend katholischer Bevölkerung durch Preußen im Zuge der Säkularisation und der Pariser Friedensschlüsse trat das alte Problem, das bisher kaum zu Konflikten geführt hatte, in eine neue Phase. Eine Kabinettsordre von 1825 dehnte die alte Bestimmung auch auf den Westen aus mit dem wichtigen Zusatz, daß eine Trauung kirchlicherseits nicht verboten werden dürfte, auch wenn das Versprechen der katholischen Kindererziehung nicht gegeben würde. Der Klerus fügte sich dieser Ordre nicht. Die Regierung versucht, sich mit der Kurie zu verständigen. Sie erhält als Antwort ein nur wenig entgegenkommendes Breve Pius VIII., das sie lange zurückhält, um bessere Ergebnisse in persönlichen Verhandlungen mit den Bischöfen zu erzielen, was ihr tatsächlich gelingt. Damit ist faktisch die Durchführung der Kabinettsordre von 1825 erreicht.

Aber Teile des katholischen Klerus geben ihre oppositionelle Haltung nicht auf. Ihr Wortführer wird der Kölner Erzbischof, der sich entgegen seines abgegebenen Versprechens nicht an die getroffenen Abmachungen mit dem preußischen Staate hält.

Clemens August, Freiherr von Droste-Vischering (1773—1845) hatte 1817 ein ultramontanes Programm verkündet „Über die Religionsfreiheit der Katholiken", mit dem Kernsatz, daß zur Religionsfreiheit die vollste Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche gehöre. 1820 hatte er sich unter dem Eindruck asketischer Bestrebungen vom öffentlichen Leben zurückgezogen. Später wünscht er in den Dienst der Kirche zurückzukehren. Die Regierung nimmt ihn als Nachfolger des 1835 gestorbenen milden, staatsfreundlichen Kölner Erzbischofs Grafen Spiegel in Aussicht, trotzdem die Bekämpfung ireniischer Tendenzen, die von dem katholischen Theologieprofessor Hermes in Bonn ausging, bald eine deutliche Sprache reden sollte. Droste-Vischering erfreut sich der Gunst des Kronprinzen, und zum andern hofft man durch seine Nominierung den katholischen Adel Preußens zu gewinnen. Der künftige Erzbischof verspricht, sich an die Vereinbarungen zwischen dem Staat und den Bischöfen von Trier, Münster und Paderborn in der Mischehenfrage zu halten. So wird Droste gewählt und 1836 inthronisiert. Als Erzbischof aber weigert er sich, sein Versprechen zu halten. (18. September 1837). Von Belgien geschürt entsteht eine antipreußische Bewegung in der Domstadt am Rhein. Die Regierung greift ein, und zwei Monate nach seiner Weigerung, am 20. November, wird

Droste-Vischering nach Minden gebracht und interniert. Der Papst beantwortet die Verhaftung mit einer scharfen Allokution (15. Dezember). Die papale Propaganda wird mobil gemacht, Broschüren und Streitschriften greifen in den Kampf ein. Görres' „Athanasius" erregt die Gemüter besonders stark mit seinen Kampfparolen gegen die Staatsomnipotenz und die Anwendung staatlicher Gewalt in geistlichen Fragen.

Der Kampf erfährt eine neue Verschärfung, als auch die anderen Bischöfe die eingegangene Konvention kündigen. Außenpolitische Konflikte beginnen sich am Horizont abzuzeichnen. Die ultramontane Presse Bayerns hetzt gegen Preußen. Metternich versucht, den Konflikt politisch auszuwerten und den Süden Deutschlands in eine Frontstellung gegen den protestantischen Norden zu bringen und den gerade angebahnten wirtschaftlichen Einigungsbestrebungen auf dem Gebiete der Zollunion ein Halt entgegenzusetzen.

Die Regierung sieht sich gezwungen, angesichts der Komplizierungen eines innerpolitischen Ereignisses, das außenpolitische Verwicklungen hervorzurufen droht, alle bisherigen staatlichen Forderungen durch die Kabinettsordre vom 28. Januar 1838 aufzugeben. Zudem hatte die Bewegung auf den preußischen Osten übergegriffen. Veranlaßt durch das Vorgehen Droste-Vischerings wollte auch der Erzbischof Dunin von Posen-Gnesen die bislang geübte milde Praxis ändern. Die Regierung lehnte jede Änderung ab, worauf der Kirchenfürst die kirchliche Auffassung eigenmächtig durchführte, der sich die Bischöfe von Ermland und Culm anschlossen. In einem Hirtenbrief stellte auch er das Versprechen der katholischen Kindererziehung bei Mischehen als unbedingte Forderung der Kirche auf. Er wurde daraufhin abgesetzt, verhaftet und auf die Festung Colberg gebracht.

Es bleibt uns noch übrig zu erwähnen, daß erst bald nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. der Streit beigelegt wurde, indem die verhafteten Bischöfe freigelassen und in ihre Ämter wieder eingesetzt wurden. Wir haben hier auf eine kritische Wertung des Kölner Kirchenstreites zu verzichten, sondern vielmehr seine Rückwirkung auf unser Problem, auf den Kreis der Reunionisten, zu untersuchen.

Das Auseinanderbrechen der irenischen Front.

Der Kölner Kirchenstreit bedeutet die konfessionelle Scheidung des Konservatismus. Dieser Bruch läßt sich recht eindringlich ablesen an der inneren Entwicklung des Berliner „Politischen Wochenblattes". Ein Jahr nach der Julirevolution (1831) war das Blatt von streng konservativen Männern begründet worden, meist Anhängern der Haller-Schule, wie Karl Ernst Jarcke, der als erster Redakteur das Blatt leitete. Zu dem Mitarbeiterkreis gehörten Radowitz, die Brüder Gerlach, Heinrich Leo, George Philipps und Haller, um nur die prominentesten zu nennen. Über dem Denken dieses Kreises von Protestanten und Katholiken stand

als Losung das Prinzip de Maestres, dessen Einfluß auf den Konservatismus sehr stark war — besonders die Brüder Gerlach waren stark von seiner Lehre beeindruckt —: Nous ne voulons pas le contrerévolution, mais le contraire de la révolution. Getreu dem Grundaxiom de Maestres „Aufklärung und Revolution sind radikal böse“ [72]) fanden sich im „Wochenblatt-Kreis“ Anhänger beider Konfessionen im gemeinsamen Abwehrkampf gegen die beiden Grundtendenzen des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die noch in das neue Jahrhundert hinübergriffen. Im „Prospectus“ vom 8. Oktober 1831, der ersten Nummer des Blattes, heißt es: „Der Zweck dieser Zeitschrift ist: ‚Der Revolution in jeder ihrer Gestalten entgegenzutreten‘ . . “ Mit großer und peinlicher Vorsicht wurden alle diffizilen Themen vermieden, die die gemeinsame Front zerreißen könnten. In einem Aufsatz „Über die Stellung, welche die christlichen Konfessionen unter den jetzigen Zeitverhältnissen gegeneinander einzunehmen haben“, heißt es: „. . . kommt alles darauf an, daß fernerhin kein christlich Gesinnter auch nur momentan mit diesem Widersacher [73]) gemeinschaftliche Sache mache, um die ebenfalls christlich gesinnte Gegenpartei verdächtigen zu helfen“ [74]). Die Polemik der Konfessionen gegeneinander muß aufhören, um den Gedanken der Wiedervereinigung nicht zu gefährden. „Eine wirkliche Wiedervereinigung ist freilich nicht leicht denkbar, und es muß dem Herrn dieser Welt überlassen bleiben, wie er die traurige Erscheinung einer in sich gespaltenen Christenheit zum Heile seines Reiches auf Erden lenken werde . . . Erscheint nun nach menschlichem Ermessen eine reelle Vereinigung beider Parteien in der nächsten Zeit unmöglich, und ist andererseits die auf Gleichgültigkeit begründete Toleranz als verderblich zu bezeichnen, so bleibt nur übrig: die Differenzen feierlich anzuerkennen, und mit möglichster Unbefangenheit zu würdigen, ohne die Motive des Gegners und die Aufrichtigkeit seiner christlichen Überzeugung zu verunglimpfen; sodann aber das Bewußtsein zu nähren, daß dem gemeinsamen Feinde gegenüber, eine Befreundung unumgänglich notwendig sei, damit alle Kräfte derer, welche aufrichtig glauben, daß in Jesu Christo das Heil der Welt für alle Zeiten erschienen ist, einträchtig gegen die Verächter seines Namens und seiner Lehre gewendet werden können“ [75]). Selbst angesichts der augenblicklichen Spannung, des Kölner Kirchenstreites, — man verkannte in dem verbliebenen Kreis des Politischen Wochenblattes die tiefgreifende Wirkung dieses Konfliktes — findet sich in einem Artikel „Bündnis der Katholiken und Protestanten“ [76]) die nochmalige Aufforderung zu einem Bündnis gegen den gemeinsamen Feind, nämlich Revolution, Liberalismus und religiösen Indifferentismus.

Der Kölner Kirchenstreit mußte eine Bedrohung für die Einheit

---

72) Peter Richard Rohden, Joseph de Maestre, München 1929, S. 6.
73) Gemeint ist mit dem Widersacher Indifferentismus, Skeptizismus usw.
74) P. W. Nr. 8, 25. Febr. 1837.
75) ebenda.
76) P. W. Nr. 11, 17. März 1838.

dieses Kreises darstellen, sodaß man nur ungern und erst nach langem Sträuben an eine Stellungnahme zu dem Konflikt heranging. Schließlich ließ sich aber ein Wort zur Lage nicht mehr umgehen, zumal das Blatt besonders in den höheren Berliner Beamtenkreisen gelesen wurde. Auf ministerielle Veranlassung hin nahm man im Januar 1838 maßvoll, wenn auch offen Partei für die preußische Haltung. Damit kam der mühsam verhüllte Gegensatz der Konfession zum Ausbruch. Die Antwort ließ nicht lange auf sich warten. Wenige Tage nach dem Erscheinen des Artikels im Wochenblatt[77]), der den Streit im konservativen Lager aufflammen ließ, veröffentlicht Jarcke in der Augsburger Allgemeinen Zeitung (vom 23. Januar 1838) eine Erklärung, in der er sein Ausscheiden aus dem Mitarbeiterstab des Politischen Wochenblattes erklärt. Nicht lange nach dieser Erklärung verläßt auch George Philipps, der Freund Jarckes, den Wochenblatt-Kreis. Radowitz sagt sich stillschweigend los. Der Bruch hat seine erste Ausprägung erhalten, die gemeinsame Front ist zerrissen. Nicht lange, und die einstigen Freunde werden sich in unverhüllter und leidenschaftlicher Feindschaft gegenüberstehen.

Am 1. April 1838 beginnen die „Historisch-Politischen Blätter für das katholische Deutschland", das Kampforgan des Katholizismus der damaligen Zeit, in München zu erscheinen. Guido Görres, der Sohn des großen rheinischen Publizisten, zeichnet als Herausgeber, Philipps und Jarcke sind beteiligt. Das Programm des neuen Organs des Münchener Göres-Kreises ist die Behandlung aller Fragen der Geschichte und Politik vom streng katholischen Standpunkt aus. Besonders in den Artikeln Jarckes entfesselt sich eine maßlose konfessionelle Hetze und Agitation. Seit dem Kölner Ereignis bekämpft der Danziger Konvertit fanatisch den Protestantismus. Gerade Konvertiten und katholisierende Protestanten gehören zu dem Jarcke-Kreis, wie der Hamburger Advokat Leberecht Drews und der Wiener Hofhistoriograph Friedrich Hurter.

Zur Bekämpfung der Münchener Schule wird im gleichen Jahre die „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" von dem Erlanger Theologen Adolf Harleß gegründet.

Daß aber selbst in diesen kampferfüllten Zeiten der Gedanke der Verständigung der beiden Konfessionen nicht erstorben ist, beweisen zwei Blätter, die sich für ein Bündnis zwischen Katholiken und Protestanten einsetzen. 1839 beginnen die „Deutschen Blätter für Protestanten und Katholiken" mit ihrem Erscheinen. In dieser „historisch-politischen Zeitschrift", die in zwanglosen Heften erscheinen will, wird in der ersten Nummer festgestellt, daß die Wiedervereinigung in weiter Ferne liege. „Dagegen hegt er [der Verfasser] die Überzeugung, daß jede der beiden Konfessionen sich auf ihre Weise die Erlösung durch Christum aneignen kann, ohne daß sie sich gegenseitig als Ketzer hassen und verfolgen . . ." Im zweiten Heft findet sich eine Auseinandersetzung[78]) mit dem Artikel

77) P. W. vom 13. Januar 1838.

78) „Über den Frieden der beiden christlichen Konfessionen in Deutschland", 5. Heft, S. 64 ff.

„Über den Frieden des Protestantismus mit der Kirche“ [79]) des Görres-Kreises. In diesem Münchener Aufsatz war die Unterwerfung der Protestanten unter das katholische Dogma und die Rückkehr in den Schoß der alten Kirche gefordert worden. Demgegenüber stellt die neue Zeitschrift fest: „Der Frieden, den wir zum Heil und Frommen unserer Nation im Sinne haben, ist von anderer Beschaffenheit“ (S 67). Bei aller dogmatischen Verschiedenheit müsse eine gegenseitige Schonung zu erreichen sein, „besonders wenn beide Konfessionen ihren Blick auf das gemeinsame Christentum, das gemeinsame Vaterland und den gemeinsamen Untertanenverband richten und dabei in Betracht ziehen, daß sie auch ihre gemeinsamen Freunde und Feinde haben“ (S. 67/68).

Mit besonderer Schärfe wird gegen die Jesuiten polemisiert, weil sie — nach Ansicht des Artikelschreibers — nämlich die römischen Theologen, Herr Görres und seine Schule, immer wieder die konfessionellen Leidenschaften entfesselten. Der Verfasser meint, erst die Jesuiten hätten den Bruch vollständig gemacht. Daß es eine Zeit gegeben habe, in der innerhalb des katholischen Klerus ein Verständigungswille vorhanden gewesen sei, dafür sei als Beispiel der Brief angeführt, den der Breslauer Kanonikus Dr. Johann Cochläus, ein Gegner der Reformation, an Ferdinand I. im Jahre 1540 gerichtet habe. In diesem Schreiben werde berichtet, inwieweit die Artikel der Augsburger Konfession mit den echten Lehren der katholischen Kirche übereinstimmten und inwieweit nicht. Es werde als Ergebnis der Untersuchung eine weitgehende Übereinstimmung festgestellt. Der Verfasser des Artikels kommt schließlich zu folgendem Schluß seiner Ausführungen: „Wir sehen kein anderes wirksames Mittel, als daß die einsichtigen Vaterlandsfreunde beider Konfessionen sich verbinden, die Lüge überall, wo sie auftaucht, mit der Wahrheit, die Anmaßungen der römischen Hierarchie mit dem Rechte der deutschen Staaten, die pfäffische Unduldsamkeit mit christlicher Duldung und Liebe zu ersticken, die dienstbaren Geister jener Umtriebe aber der verdienten Verachtung schonungslos preiszugeben“ (S. 100).

Interessant, daß auch hier wieder politisch-nationale Gedanken an den Anfang gestellt werden zur Begründung eines Bündnisses der beiden Konfessionen, das wenigstens unter den Einsichtigen aus beiden Lagern zustande kommen müßte. Zum andern die scharfe Polemik gegen die römische Hierarchie und ihre Bannerträger, die Jesuiten, die alle Verständigungsmöglichkeiten bekämpften. Nicht der deutsche Katholizismus an sich wird bekämpft, sondern seine übernationale Verflechtung, die sich im Zeitalter der deutschen Einigung immer wieder störend und hindernd bemerkbar macht. Auch hier klingt durch, daß eine nationale Einigung auch eine religiöse, wenn nicht zur Voraussetzung, so doch im Gefolge haben müßte, und wenn eine Wiedervereinigung sich nicht erreichen ließe, zum mindesten eine Befriedigung der Konfessionen notwendig und zu erstreben sei.

79) Im 12. Heft des 3. Bandes der „Historisch-Politischen Blätter für das katholische Deutschland.“

Da die „Deutschen Blätter für Protestanten und Katholiken" in ihrer Polemik oft ebenso scharf sind wie das Münchener Katholikenorgan, erweisen sie sich für eine Verständigung nicht geeignet. Das gleiche gilt, wenn auch mit einigen Einschränkungen, für das zweite Organ, das im gleichen Jahr wie die Deutschen Blätter erscheint, von den „Historisch-Kirchenrechtlichen Blättern für Deutschland".

Und noch an einer anderen Stelle wird das Auseinanderbrechen der konservativen Front sichtbar, an der Kontroverse zwischen Karl Ludwig von Haller und Friedrich Julius Stahl[80]). Haller gilt im allgemeinen als der Theoretiker des konservativen Staatsgedankens, obwohl nicht zu übersehen ist, daß viele Konservative die eigentlich religiöse und sittliche Vertiefung in seinen Gedankengängen vermißten und sich deshalb den Postulaten Stahls angeschlossen haben, wobei wiederum bemerkt werden muß, daß Stahl vielen seiner Gesinnungsfreunde – nicht zuletzt wegen seiner jüdischen Abstammung — fremd und verdächtig blieb[81]). Diese vorausgeschickte Bemerkung soll andeuten, wie uneinheitlich und kompliziert die theoretische Grundlegung des Konservatismus ist und daß schulmäßige Vergröberungen und Vereinfachungen an dem Problem vorbeisehen. Diese schon mehrfach im Verlauf unserer Untersuchung gewonnene Erkenntnis wird wichtig für die kritische Würdigung unseres Themas werden.

Zunächst sind Äußerungen über kirchliche und religiöse Fragen bei Haller äußerst spärlich. Das rein Politische steht unbedingt im Vordergrund. Eine konfessionelle, wenn nicht sogar religiöse, Indifferenz ist festzustellen. In der „Lettre à sa famille" (Paris 1821), in dem er seine Konversion rechtfertigen will, heißt es an einer Stelle: „Je n' eusse alors d'autre religion que la religion dite naturelle ou plûtot celle que je me faisais à moi-même".

Jeder Gegner der Revolution, deren Bekämpfung der erste Programmpunkt seines politischen Denkens ist, ist ihm als Verbündeter willkommen. Hier auch die Vertreter der Kirchen, ohne Rücksicht auf die Konfession. Im Prinzip aber sieht Haller die Reformation und den Protestantismus als Häresie, als ständige revolutionäre Möglichkeit – der Berner Staatsrechtler kommt in dieser einseitigen, nur von der politischen Plattform aus gesehenen Konstruktion zu einem völligen Mißverständnis des Protestantismus und wie mir durch weiter unten zu machende Feststellungen scheint, zu einer falschen Erkenntnis des Christentums überhaupt —, sodaß ihm Reformation und Revolution kausal verbundene Geschehnisse gleicher Art sind. Die Reformation ist ihm der auf Täuschung beruhende Abfall von Gottes Schöpfungsordnung und in

---

80) Die Kontroverse über den Begriff des „Christlichen Staates" mag unberücksichtigt bleiben, wenngleich auch sie die Divergenz des Konservatismus in einer neuen Abwandlung zeigen würde.

81) Vgl. Gerlachs Äußerung: „Seine Gegner und seine tiefersehenden Freunde . . . hielten seine konservative Stellung für etwas relativ Zufälliges." (Bei Eugen Salzer, Stahl und Rotenhan, Historische Vierteljahrsschrift, 1911, S. 1132).

ihrer Folge stehe die Revolution als eine Ausgeburt der Hölle [82]). Demgegenüber verkörpert ihm der Katholizismus das Prinzip der Autorität und der Ordnung, während ihm die Reformation als das Prinzip der Anarchie und der Zerstörung erscheint. Die Tat Luthers habe die „rechtmäßige Kirche" zerstört und die logische Folge dieser Zerstörung sei der Sturz des Staates [83]).

Das Christentum ist für Haller keine neue Religion [84]), sondern nur die Entwicklung der uralten und allgemeinen, von den Juden allein in ihrer Reinheit aufbewahrten Traditionen [85]). Der Begriff „Offenbarung" ist Haller nie klar geworden, von den irrationalen Elementen der christlichen Religion hat er nichts begriffen, und darum muß er zu einem falschen Bild des Christentums kommen. Die aufklärerischen, deistischen Anklänge in Hallers Anschauungen sind nicht zu überhören. Mit Recht bezeichnet ihn Stahl daher als Rationalisten unter den konterrevolutionären Schriftstellern [86]).

Da es nur eine wahre Religion gäbe, könne es auch nur eine wahre und allgemeine Kirche geben [87]). Diese ecclesia universalis habe in der katholischen Kirche Gestalt gewonnen. Die katholische Kirche sei die wahrhaft antirevolutionäre Macht, sie stelle die einzig sichere gesellschaftliche Bindung in den Stürmen der Revolution dar.

Der Kampf gegen die Revolution solle ein Kampf um das Reich Gottes sein [88]). Hier wird die Berührung mit den Gedanken Ludwig v. Gerlachs sichtbar, der mit seinem Bruder in seiner Frühzeit Hallers Staatsanschauung übernahm.

Die Konversion des Berner Patrizierssohnes ist dann nur die Konsequenz seines Denkens. Schon immer hatte er Bewunderung für den hierarchischen Aufbau der katholischen Kirche mit seinem monarchischen Gepräge gehegt, der ihm als Vorbild des wahren Staates erschien (vgl. die zahlreichen Äußerungen in seiner „Restauration").

Es konnte nicht ausbleiben, daß protestantische Konservative diese Wertung der Reformation durch Haller, wie sie oben dargestellt wurde, nicht widerspruchslos übernahmen, besonders als sie aus dem Stadium der Erweckungsbewegung zu einem neuen Konfessionalismus gefunden hatten. Diese Tatsache hat sicher mitgesprochen, daß in der späteren Entwicklung des konservativen Gedankens Stahl der Programmatiker des Konservatismus wurde, der sich gerade durch das Treiben ultramontaner Kreise im bayrischen Landtag im Zusammenhang mit dem Kölner Kirchenstreit zu einem bewußten Lutheraner entwickelt hatte.

82) Anm. Ein Gedanke, der sicherlich von den französischen Traditionalisten übernommen ist. Vgl. Rohden, J. de Maestre, S. 14: „Kurz, Protestantismus und Aufklärung sind in den Augen des katholischen Traditionalisten nichts anderes als zwei verschiedene Namen für dasselbe Phänomen . . . .".

83) Vgl. Haller, Restauration, Bd. 5, Kap. 84.

84) Anm. Die Einzigartigkeit der christlichen Botschaft und der Erscheinung Christi bleibt Haller vollkommen fremd.

85) Haller, Restauration, Bd. 5, S. XX.

86) Stahl, Die Philosophie des Rechts, 2. Aufl., Bd. 1, S. 553.

87) Haller, Restauration, Bd. 5, S. 362.

88) Ebenda, Bd. 3, S. V.

Wenn Stahl auch seine Gedanken gegen Haller erst bedeutend später formuliert hat, so liegen die Wurzeln seiner neuen Erkenntnisse unzweifelhaft in der Zeit des Kölner Kirchenstreites. In seinen 29 Vorlesungen über das Thema „Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche" (gedruckt 1863), die er erstmalig im Wintersemester 1850/51 hielt, weist er den Vorwurf zurück, daß der Protestantismus der Wegbereiter der Revolution sei [89]). Auch die evangelische Lehre wisse um eine Autorität, die der Bibel, und diese würde nicht aufgehoben durch die individuelle Schriftforschung. Der Protestantismus habe bestimmte unverrückbare Lehren (z. B. die Lehre von der Erlösung in ihrer reformatorischen Prägung), die absolute Autorität besäßen. Das Prinzip des Protestantismus sei allerdings Subjektivität und Freiheit, aber echte [90]), die nicht im Gegensatz zur Objektivität und Autorität stehe. Somit seien die Parallelen, die vom Katholizismus gezogen würden, hinfällig.

Wird in den Vorlesungen von 1850/51 das Problem in einem größeren Zusammenhang nur berührt, so ist es bald darauf das Zentrum einer Vortragsreihe, die 1853 unter dem Titel „Der Protestantismus als politisches Prinzip" im Druck erschien. Gleich in den Einleitungsworten des ersten Vortrags kommt dieses Anliegen zum Ausdruck: „Der Gegenstand meines heutigen Vortrages ist kein geringerer, als die Verteidigung unseres evangelischen Glaubens gegen die katholische Anklage, daß er der Ursprung der Revolution, ja die Revolution selbst sei" [91]). Die katholische Anklage gipfele in der Behauptung, die Reformation sei die Auflehnung gegen die kirchliche Autorität, die Revolution die Auflehnung gegen die weltliche Autorität; das allgemeine Priestertum und die Herrschaft der Gemeinde fänden ihre Entsprechung im politischen Leben im Gedanken der Egalité und Souveränität des Volkes. „Ich bin der Christenheit den Nachweis schuldig, daß ich die Revolution bekämpfe, nicht obwohl, sondern weil ich ein evangelischer Christ bin" [92]). Stahl weist nach, ähnlich wie in seinen Vorlesungen, daß das innerste Wesen des Protestantismus außerhalb der Vergleichung stehe und daß er sich gründe auf die Autorität der Schrift und des Bekenntnisses [93]). „Wenn man Reformation und Protestantismus am allerungünstigsten beurteilt, so geht jedenfalls durch sie als ihr innerster Wesenszug die tiefe Unterwerfung und Ehrfurcht vor Gottes Wort und der Majestät Gottes, während der innerste Seelenzug der Revolution die Souveränität des menschlichen Willens, die Feier der Majestät des Volkswillens ist" [94]).

Stahl begnügt sich jedoch nicht mit der Abwehr, sondern er will zeigen, daß das Prinzipp des Protestantismus in seinen Konsequenzen die wahren Ziele der Zeit in sich schließe, nämlich das selbständige göttliche Recht der Fürsten und die höhere politische Freiheit der Völker. „Die

89) Stahl, Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, S. 381 ff.
90) Ebenda, S. 385.
91) Stahl, Der Protestantismus als politisches Prinzip, S. 1.
92) Ebenda, S. 2.
93) Ebenda, S. 4.
94) Stahl, Der Protestantismus als politisches Prinzip, S. 8.

Revolution, dieser grundsätzliche Umsturz aller Autorität, ist so wenig ein Werk des Katholizismus als des Protestantismus, weder seiner Lehre nach noch seines Prinzips. Katholiken und Protestanten müßten viel zu viel zu viel Ehrfurcht vor dem Christentum haben, um solches sich gegenseitig vorzuwerfen. Die Revolution ist nur das Werk des Abfalls von allem Christentum, des Unglaubens“ [95]). Noch einmal versucht Stahl, dem Katholizismus zu zeigen, daß er in der falschen Frontrichtung kämpft, noch einmal versucht er, die frühere gemeinsame konservative Front gegen den gemeinsamen Feind, den Nationalismus und Liberalismus, zu formieren. „Die politische Welt soll sich nicht in eine katholische und eine protestantische abschließen, wie es leider bei der kirchlichen geschehen. Der Katholik und der Protestant können, ja müssen, jeder in voller Treue gegen seinen Glauben, dennoch gemeinsam auf demselben Boden der Autorität und auf demselben Boden des Rechts und der Freiheit und der Gewissensduldung, sie müssen gemeinsam eben in der vollen politischen Wahrheit stehen. Was dem ein Hindernis ist — Parteirichtung, weltgeschichtliche Stellung und herkömmliche Übung der Kirche —, kann und soll durch das tiefere Prinzip des Christentums, das in beiden Kirchen ist, überwunden werden. Ich habe den Glauben an eine allgemeine politische Stellung der (gläubigen) Christenheit. Das war immerdar mein Ausgangspunkt, es ist auch bei dieser nunmehr gebotenen Polemik mein Ziel“ [96]).

Stahl hat den Gedanken der Wiedervereinigung, wenn nicht aufgegeben, in den Hintergrund gedrängt. Das politische Anliegen ist in den Mittelpunkt gerückt. Wenn eine Wiedervereinigung nicht möglich sei, so müßten beide Konfessionen sich wenigstens vereinigen zur Abwehr des gemeinsamen Feindes, der sie beide gleichermaßen bedrohe. Diese Hoffnung Stahls erwies sich als trügerisch. Stahl hatte in der Verfolgung seiner Ideologie übersehen, daß seine Mahnung an die katholische Seite, Prinzipienpolitik und nicht Interessenpolitik zu treiben, reichlich ex post kam. Die Entwicklung ist bereits weitergeschritten: Der Katholizismus ist politisch geworden und treibt fortan mit allen jesuitischen Mitteln Interessen- und Machtpolitik. Der christliche Konservatismus war schon durch die außenpolitischen Konfliktsstoffe des dritten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts unterminiert worden, als die Heilige Allianz praktisch schon in dem griechischen Freiheitskampf (1821—29) auseinanderbrach, weil die ideellen Prinzipien dieses ideologischen Gebildes gegenüber den auseinanderstrebenden Interessen der einzelnen Mächte keine zusammenhaltende Kraft besaßen. Ein zweites, mindestens ebenso schwerwiegendes Argument für die veränderte historische Situation ist die Tatsache, daß sich die katholische Kirche von dem monarchisch-aristokratischen Staatsideal abgewandt hatte und mit der Labilität, die dieser Kirche in rebus politicis eigen ist und Bündnisse mit weltanschaulich geschiedenen Partnern zuläßt, ein Bündnis mit den durchbrechenden Zeittendenzen geschlossen hatte. Im Kampf gegen das Staatskirchentum haben sich Liberalismus und Katho-

95) Ebenda, S. 28.

96) Stahl, Der Protestantismus als politisches Prinzip, S. 45/46; vgl. auch das Schlußwort, S. 114, S. 116.

lizismus gefunden. Aus der Abwehr des Liberalismus gegen die politische Restauration und den Polizeistaat und dem Kampf der katholischen Kirche gegen eben diesenselben Polizeistaat, soweit er in die kirchlicherseits als „staatsfrei" bezeichneten Sphären eingriff, ergab sich die gemeinsame Front, die zum ersten Male im Kölner Kirchenstreit sichtbar werden und in Zukunft noch oft in Erscheinung treten sollte.

Der Zusammenprall der Hierarchie mit dem preußischen Staat hat den christlichen Konservatismus zerbrochen. Die protestantischen Konservativen, die schon vorher zum Teil den Weg zum Konfessionalismus, oft sogar zu einer engen, starren Orthodoxie gefunden haben, stellen sich vor ihren angegriffenenen Staat, nicht zuletzt, weil sie im öffentlichen, politischen Leben stehen. Die katholischen Konservativen schlagen sich auf die Seite ihrer Kirche und werden ultramontan. Die irenische Front des christlich-romantischen Konservatismus, innerhalb der die Idee einer Wiedervereinigung der beiden Konfessionen diskutiert werden konnte, ist zerstört [97]). Die politische Realität hat sich ebenso wie die konfessionelle stärker erwiesen als die Ideologie einer Reunion der getrennten christlichen Bekenntnisse.

Nachdem das Problem, dessen Bearbeitung wir uns als Aufgabe gestellt haben, in seinen Grenzen abgesteckt und untersucht worden ist, soll nun an vier Figuren noch einmal die Frage einer deutsch-christlichen Kirche dargestellt werden, um gleichsam den gezogenen Rahmen zu füllen. Die weltanschaulichen Wurzeln dieser vier Persönlichkeiten liegen in dem Dreiklang Romantik - konservativer Gedanke — Erweckungsbewegung, den wir zum Tönen zu bringen suchten. An ihnen soll das Thema gleichsam noch einmal abgewandelt zum Klingen gebracht werden. Dabei wird es nicht möglich sein, die Entwicklung Stahls und Leos, Ludwig von Gerlachs und Radowitz' mit dem Kölner Kirchenstreit abbrechen zu lassen, sondern die Frage der Wiedervereinigung der beiden Konfessionen in einer allgemeinen christlichen Kirche hat ihr ganzes Leben beherrscht. Sie sind die Männer, die entgegen ihren Gesinnungsfreunden das Panier einer deutsch-christlichen Kirche trotz aller Wirrnisse aufgepflanzt hielten. Außerdem ist die Weiterführung des Problems über den von uns abgesteckten Zeitraum hinaus wichtig für die Schlußfolgerungen, die wir aus unseren Untersuchungen ziehen werden.

Es war zum Ausdruck gebracht worden, daß wir noch einmal das weitschichtige und veräftelte Thema unserer Arbeit in seinen großen Linien und individuellen Ausprägungen aufnehmen wollen. Stahl wird dabei die Gruppe repräsentieren, die sich im Ablauf der Entwicklung einem kräftigen Konfessionalismus zuwandte, der lutherischen Orthodoxie. Leo wird eine Mittelstellung zwischen den „Lutheranern" und den „katholi-

97) Die Kontroverse Haller-Stahl ist in diesem Abschnitt etwas eingehender dargestellt worden nicht nur im Hinblick auf unser Thema, weil sich aus ihr manche Schlußfolgerung für die kritische Würdigung unseres Problems ergibt, sondern weil diese Kontroverse auch heute noch nicht abgeschlossen ist. Es sei nur an die Polemiken Carl Schmitts und Othmar Spanns gegen protestantisches Denken erinnert.

sierenden Protestanten" einnehmen, wie sie am stärksten durch Ludwig von Gerlach vertreten werden, und Radowitz wird die Katholiken repräsentieren, die den Reunionsgedanken verfochten haben. Sie kommen alle vier aus den gleichen Bezirken weltanschaulichen Denkens bei aller Eigenprägung ihrer Persönlichkeit – eine Feststellung, die uns vor dem Mißverständnis schützen mag, wir wollten die romantisch-konservativen Männer als „Typen" sehen. Wir haben den Begriff „preußisch" weitgefaßt sehen wollen, sodaß Leo und Radowitz auch in ihm Platz finden, trotzdem sie Wahlpreußen sind wie Stahl. Die Zugehörigkeit des Hallenser Historikers und des kurzhessischen Offiziers zum Kreise des Berliner Politischen Wochenblattes zeigt, daß diese unsere Einordnung nicht gewalttätig ist; und Stahl wurde der Theoretiker und Führer des preußischen Konservatismus. Die Gemeinsamkeit ihrer Weltanschauung und damit ursächlich verbunden ihre Frontstellung gegen die Revolution und ihr gemeinsames Anliegen verband diese vier eigensetzlichen Persönlichkeiten trotz aller persönlichen Spannungen und Differenzen. Daß diese gemeinsame Grundlage sich nicht als genügend tragfähig erwies und mit beigetragen hat zu dem Scheitern ihrer Bemühungen, wird in einer abschließenden kritischen Würdigung zu zeigen sein. Zunächst soll die Kurve ihres Lebens, gesehen unter dem besonderen Aspekt unseres Themas, nachgezeichnet werden.

Friedrich Julius Stahl.

Von den Reunionisten hat Stahl den entschiedensten Schritt zum Konfessionalismus getan. Mit einer Konsequenz, die bei Leo nicht zu treffen sein wird — ganz zu schweigen von Ernst Ludwig v. Gerlach hat sich der konservative Stahl zu einem bewußten Luthertum entwickelt. Die Gründe, daß er den irenischen Traum einer Wiedervereinigung aufgab, werden im einzelnen zu zeigen sein. Vorweggenommen sei hier schon eine Feststellung, die uns in einem gewissen Grade den Schlüssel zu dieser Entwicklung gibt: seine rassische Verwurzelung im Judentum, von dem er 1819 zum evangelischen Glauben übertrat. Der Gesetzesbegriff der jüdischen Religion hat immer im Unterbewußtsein seines Verstandes und seiner Seele als unverwischbare Erinnerungen an seine rabbinische Erziehung mitgeschwungen. Das Formelhafte, Versteinerte der jüdischen Gesetzesreligion, hat ihm, wenn auch verdeckt und von ferne, sicherlich im hohen Maße den Weg in ein orthodoxes Luthertum erschlossen[98]).

98) Vgl. Masurs Feststellung auf Grund von Stahls Aufzeichnungen: „Denn so oft Stahl ein in Formel und Regel erstarrtes Phänomen der Kultur vor die Seele trat, sei es römisches Recht oder der Katholizismus, drängte sich ihm immer der Vergleich mit dem Talmud auf" (Masur, a.a.O., S. 25). Sinngemäß möchte ich diese Feststellung auch auf den Protestantismus ausdehnen. Vgl. ferner Masur, Aus Briefen F. J. Stahls, a.a.O.: „. . . in der strengen Ausprägung seines orthodoxen Luthertums Züge der jüdischen, traditionalistisch-verhärteten Gesetzesreligion zeigen".

Stahls Stellung zum Wiedervereinigungsgedanken, der für ihn ausmünden wird in ein bewußtes Luthertum stark konfessioneller Prägung, läßt sich ablesen an der Entwicklung seines kirchenrechtlichen Hauptwerkes, der „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten", die 1840 in Erlangen erschien. In seiner schönen und endgültigen Stahl-Biographie hat Gerhard Masur diese Entwicklungslinie dargelegt, und da sich Masur auf ungedruckte Manuskriptbände des Nachlasses bei der Darstellung des Werdeganges der „Kirchenverfassung" stützen konnte, werde ich im wesentlichen auf seine Gedankengänge zurückgreifen. Meine unterschiedliche Beurteilung in einzelnen Punkten werde ich dabei zum Ausdruck bringen.

Die Grundkonzeption der frühesten Aufzeichnung zu diesem Thema ist der Gedanke der „una catholica", die ökumenische Auffassung der einen und allgemeinen Kirche. „Gegründet durch die Ausgießung des Geistes über die Apostel, verbreitet von ihnen durch alle Welt, zuerst gedrückt, verfolgt vom Staate, später herrschend durch Konstantin, geteilt in die abendländische und morgenländische, seit der Reformation in die katholische und evangelische, mit allen deren Abweichungen, währenddessen immer wieder durch Sendungen verpflanzt in neue Länder, ist sie in dieser ganzen Geschichte die Eine Kirche . . ., sie bleibt daher bei aller Abweichung in dem Verständnis der Offenbarung; und es können die verschiedenen Konfessionen und ihr gesonderter kirchlicher Verband nicht als verschiedene Kirchen betrachtet werden, sondern nur wie die streitenden Parteien eines und desselben Staates. Ihr Kampf selbst, das gegenseitige Befehden und Verwerfen, zu dem sie genötigt sind, zeigt ihre Einheit und Unteilbarkeit" [99]). Von dieser ökumenischen Voraussetzung aus versucht nun Stahl, das allen christlichen Kirchen Gemeinsame zu finden und die gefundenen gemeinsamen Grundwahrheiten auf einen Nenner mit der Wahrheit der einen Kirche zu bringen. Angesichts dieses Bemühens ist es selbstverständlich, daß der Protestant auf das alte lutherische Problem des Verhältnisses von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zurückgreift. Die unsichtbare Kirche umfaßt alle Gläubigen, über die Grenzen der Konfessionen und Bekenntnisse hinaus, die Jesum Christum als ihren Herrn und Heiland bekennen. Die sichtbare Kirche ist aufgespalten zu sammelnden und werbenden Anstalten. Diese Gliederung der christlichen Kirchen ist also notwendig, um die Menschen aus den Völkern und Rassen rufen zu können zu dem einen Christus. „Als gesammelte Gemeinde des Herrn zu sammeln und als sammelnde Anstalt schon die gesammelte, von Gott erfüllte Gemeinde zu sein, das eben und kein anderer ist der Begriff der Kirche" [100]). Stahl unterscheidet also zwischen „Gemeinde" und „Anstalt", macht sie aber beide zu korrespondierenden Begriffen, zu Funktionen des einen Körpers, des Leibes Christi. Das Ideal ist, daß beide Begriffe sich restlos decken, was aber gehindert wird durch die Verhaftung der Kirche in der Zeitlichkeit. So erhebt sich für Stahl „die Frage

99) zit. bei Masur, S. 301.
100) Vgl. Stahl. „Kirchenverfassung" an verschiedenen Stellen, etwa S. 63, S. 66 u. a.

nach der Art und Dichtigkeit der Verklammerung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zur Schicksalsfrage der protestantischen Kirchenlehre“ [101]). Auf der Suche nach der brückenschlagenden, ausgleichenden Formel versucht Stahl den reinen Protestantismus zu fassen in seiner lautersten Form, in der er die größtmöglichen Berührungspunkte mit dem Katholizismus aufweist und umgekehrt spürt er den Grundlagen der alten Kirche nach, befreit von allem Gestrüpp weltlicher und zeitlicher Überwucherungen, wo sie die größte Ähnlichkeit mit dem Protestantismus aufweisen. Es ist einleuchtend, daß das zu suchende Idealbild immer wieder die Gegebenheiten übersieht oder zu gering einschätzt, sodaß Stahl eigentlich nicht die beiden Kirchen auf ihren Wesensgehalt untersucht, sondern die Begriffe, die er sich von beiden macht. Bewundernd steht Stahl vor dem hierarchischen Kirchengebäude des Katholizismus. Schon im Anfang der 30er Jahre hatte er sich unter den Einwirkungen katholischer Frömmigkeit und Spiritualität an der Universität Würzburg für die autoritären Elemente der römischen Kirchenverfassung begeistert [102]). Dabei hat Stahl aber nie die Verhärtungen der alten Kirche übersehen und den Gedanken einer Konversion immer von sich gewiesen. Auf Grund seiner Untersuchungen kam er zu dem Ergebnis, daß weder die eine noch die andere Kirche im vollen Besitz der einen Wahrheit sei, sondern daß beide ihr teilhaftig seien. „So stieg nun vor seinem Blick eine großartige Vision des kirchengeschichtlichen Verlaufes herauf und einer Endkirche, in der Protestantismus und Katholizismus sich verschmolzen“ [103]), in der sich die entscheidenden Erkenntnisse miteinander verbinden zu einer Einheit, sodaß man nicht mehr erkennen könne, woher die Wurzeln kämen, die diesen Baum stützten. Wie die deutschen Episkopalisten des 18. Jahrhunderts — Frebronius — geht er zurück auf die Urchristenheit, die Apostelzeit. Hier seien die unveräußerlichen Grundwahrheiten des Christentums gefunden worden, die es wieder in ihrer Reinheit und Lauterkeit zur Darstellung zu bringen gelte. So sieht er die Reformation nicht als die Wiederentdeckerin der evangelischen Grundwahrheiten, sondern nur als Reaktion gegen die Auswüchse des mittelalterlichen Katholizismus, die den Strom apostolischer Erkenntnis weithin verschüttet hätten, und er hofft, „daß noch ein zukünftiges Zeitalter den Beruf haben werde, das ergänzende Glied der beiden vorangegangenen zu sein, welche die Schwachheiten der Reformation ausgleicht, ihre Lehren umsichtiger erfassen und klarer aussprechen, die Wahrheit, die in der Polemik in den Hintergrund gestellt und von dem ihr widerstrebenden Teil bewahrt wurde, wieder aufnehmen werde, damit dies wahre Zeugnis auch über die Kirche zu allgemeiner Anerkennung gelange“. Ein unsichtbares Konzil von Theologen sieht Stahl in aller Welt an einer neuen Dogmatik arbeiten, an der Fassung der neuen Glaubenswahrheit. Er selbst fühlt sich diesem Konzil zugehörig, wenn er den Begriff der sichtbaren Kirche, die

101) Masur, S. 302.
102) Vgl. den Brief an Pfeiffer v. 23. Juli 1834 in: Dt. Rundschau, Bd. 159, S. 113.
103) Masur. S. 304.

apostolische Tradition und den Gedanken der Autorität des Bibelverständnisses ex cathedra der katholischen Kirche mit dem reformatorischen Zentralgedanken von der Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade verbindet.

Unter dem Eindruck der 1832 erschienenen „Symbolik" des Katholiken Möhler findet Stahl wieder stärker zum Protestantismus zurück. Er sieht jetzt schärfer die Andersartigkeit der beiden Konfessionen, die sich nicht durch einfache Rückbildungen aufheben läßt, ja er erkennt jetzt, „daß das, was die Kirchen trennte, nicht, wie er einst geglaubt hatte, ihre Auswüchse und Mißbräuche waren, sondern im Gegenteil ihre eigentümlichen Tugenden" [104]). Damit gibt er den Gedanken der Wiedervereinigung nicht auf. Gerade in der Zeit, in der er sich wieder stärker der Berechtigung der Reformation bewußt wird, schreibt er: „Durch erstaunliche Katastrophen ist unsere Zeit seit einem halben Jahrhundert gegangen. Aber die größte und in ihrer Wirkung dauerndste ist ihr noch vorbehalten, die Wiedervereinigung der Kirche. Mit der Wiedervereinigung der Kirche in Erfüllung ihres Sehnens muß die neuere Geschichte unserer Periode sich vollenden, wie sie mit ihrer Trennung wegen des Sehnens begonnen hat" [105]).

Nach dem Bisherigen mag es scheinen, daß dieser Wiedervereinigungsgedanke nur im religiösen Bereich bei Stahl verwurzelt ist. Er bekommt aber einen entscheidenden Akzent — vielleicht sogar den entscheidenden — von Stahls Nationalgefühl, das allerdings auch theologisch-romantisch gegründet ist. Deutschlands besondere Aufgabe als der christlichsten Nation, als des Priesterstamms Europas, ist die Wiedervereinigung im Glauben zu vollziehen; einen Gedanken, den Stahl auch als orthodoxer Lutheraner nicht aufgegeben hat [106]). „Es ist jetzt ein Gefühl des Jammers über die Zerrissenheit der deutschen Staaten, das jeden freudigen Aufschwung hemmt, und die Chimäre politischer Vereinigung, welcher die tatsächliche Unmöglichkeit, die sittliche Ungerechtigkeit und die höhere Bestimmung der Nation gleich sehr im Wege stehen, hat selbst besonnene Männer beschäftigt. Die Einheit des religiösen Bekenntnisses würde diese Einheit und Stärke gewähren, welche man in den politischen Einigungswünschen anstrebt. Durch sie würde wieder ein deutsches Nationalgefühl erwachen, durch sie eine moralische Macht, welcher die einzelnen Souveräne sämtlich gebunden wären, durch sie selbst . . . siegreiche Macht und Einigkeit nach außen" [107]). Mit dem Gedanken der Weltsendung der Deutschen, die in der geistig-religiösen Sphäre liegt, verbindet sich bei Stahl ein praktisches nationales Anliegen. Der Traum der Freiheitskriege, das einige Reich der Deutschen, ist nicht verwirklicht

104) Masur, S. 308.
105) Bei Masur zit. S. 309.
106) Vgl. Stahl, Die lutherische Kirche und die Religion, 2. Aufl. 1860: „Es ist das aber auch die Mission des deutschen Volkes. Von ihm ist die Kirchentrennung ausgegangen, in ihm und in ihm allein liegen die Keime der Wiedervereinigung, so es anders dem Geiste seiner eigenen, der deutschen Reformation treu bleibt".
107) zit. bei Masur, S. 310.

worden. Durch die Wiedervereinigung im Glauben würde das erstorbene Nationalgefühl neu erwachen und die Voraussetzung schaffen für eine nationale Einigung, die der religiösen folgen könnte und würde. Wenn den Deutschen der nationale Staat versagt sei, so solle an seine Stelle die Nationalkirche treten, um das einigende Band zu schlingen. Trotz der grotesk anmutenden Phantastik dieses Planes wird man sich nicht ganz dem Eindruck dieser visionären Schau entziehen können, die Masur als „Träume eines Geistessehers, der sich darin gefiel, in den nächtlichen Himmel der weltgeschichtlichen Zukunft die Sternenbahn eines noch unentdeckten Planeten einzuzeichnen" bezeichnet hat [108]).

Mir will es scheinen, daß in dieser Vision einer Zukunftskirche, die alle christlichen Bekenntnisse umspannen und überhöhen soll, entscheidende Einflüsse Schellings festzustellen sind. In seiner „Philosophie der Offenbarung" [109]) hat Schelling das Bild einer johanneischen Kirche der Endzeit entworfen: „. . . das ist die wahre Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grunde durch Paulus in das Ende geht, welche die Kirche des heiligen Johannes sein wird". Schelling sieht in Petrus den Schöpfer der katholischen Kirche und in Paulus den theologischen Grundstein der protestantischen Kirche, die beide von Johannes aufgehoben und vereinigt werden als dem Bannerträger der neuen Kirche. „Die auf Petri Autorität gebaute Kirche brachte es nur zur äußeren Einheit. In Paulus war ein Prinzip vorbereitet, durch welches die Kirche nicht von der Einheit, sondern nur von ihrer blinden Einheit wieder befreit werden konnte. Dieses Prinzip trat in der Reformation hervor, die indeß nur Vermittlung und Übergang ist zu einer dritten Periode, in welcher die Einheit, aber als mit Freiheit bestehende, mit Überzeugung gewollte und darum erst als ewige, bleibende hergestellt ist. Die letzte ohne allen äußeren Zwang bestehende Einheit fällt in eine dritte Periode, die zum voraus angedeutet ist durch den dritten der großen Apostel, den heiligen Johannes . . . Johannes ist der Apostel der zukünftigen, erst wahrhaft allgemeinen Kirche jenes zweiten neuen Jerusalems, das er selbst herabsteigen sah vom Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne, jener nichts ausschließenden Stadt Gottes . . ., in die Heiden und Juden gleich eingehen . . . Und gerade darum war Johannes auch der Liebling des Herrn, den dieser sich immer am nächsten hielt; denn die der Herr liebt, denen gibt er das Geschäft des Vollendens . . . . Petrus ist unmittelbar der Nachfolger Christi, Johannes erst sein Nachfolger um die Zeit, da er kommt . . . Die Funktion des heiligen Johannes fängt mit der Zeit an, in welcher der Herr kommt, also mit der letzten Zeit der Kirche" [110]).

---

108) Masur, S. 310.

109) Schelling, Philosophie der Offenbarung, Ges. Werke, Bd. 4, 1858, S. 310 ff.

110) Der Göttinger Theologe Emanuel Hirsch hat nun in seiner Besprechung der Stahl-Biographie von Masur (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1931, Seite 511 ff.) darauf hingewiesen, daß Masur bei Stahls Wiedervereinigungstraum übersehen habe, daß hier nur Schellings Gedanke aufgenommen sei, „also eine sicher schon in München

Stahl ist mit den erwähnten spekulativen Ideen nicht an die Öffentlichkeit getreten, wenngleich ihn das Bild seiner Zukunftskirche nicht verlassen hat. Masur ist der Meinung, daß in den Jahren 1834/35 der Gedanke der Wiedervereinigung immer mehr in den Hintergrund zu treten beginnt, zumal sich in den Papieren Stahls keine Bemerkungen mehr zu dem Problem finden, und daß an seine Stelle der Gedanke der evangelischen Katholizität tritt. Ich kann zwischen beiden Begriffen keinen wesentlichen Unterschied machen, höchstens den einen als Modifikation des anderen ansehen. Gewiß entwickelt sich Stahl immer mehr zum orthodoxen Lutheraner, und die politischen Ereignisse drängten ihn nicht zuletzt immer stärker in diese Position. Im Landtag erscheint er als Verfechter des Protestantismus gegen den erwachenden Ultramontanismus, wie er sein Banner im Mischehenstreit entrollte. Aber selbst in der Polemik gegen den Münchener Görres-Kreis in den Juli-Nummern der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" schreibt Stahl: „Möchten doch die Katholiken eben die Energien, die sie für die Verteidigung gegen die Staatsgewalt, für den Kampf gegen den Protestantismus . . entwickeln, auch auf die innerliche Förderung der Seele wenden . . Möchten doch die Protestanten sich nicht fürder genügen lassen an der innerlichen, idealen Seite der Kirche, wenngleich diese die wesentliche ist, sondern erkennen, daß auch die äußerliche, reale Seite gepflegt werden müsse, und ohne daß selbst jene der Stütze und Bürgschaft entbehrt". Selbst in den Wogen des Kampfes zeigt Stahl den Gläubigen beider Konfessionen die Marschroute, an der er festhält, und die zu der einen Kirche führen soll. Die Hoffnung auf eine baldige Verwirklichung dieses Traumes ist allerdings verflogen und die 1840 erschienene Kirchenverfassung zeigt Stahl frei von irenischen Tendenzen. Alles Spekulative oder gar Phantastische ist zurückgetreten hinter einer juristischen Sachlichkeit und protestantischen Nüchternheit, die sich aber frei weiß von polemischem Glaubenseifer. In dem Erlanger Kreis hat er sich zu einem bewußten Luthertum durchgerungen, das mancherlei Ähnlichkeit mit der Hengstenbergischen Theologie aufweist, wenn auch der starre Konfessionalismus der norddeutschen Lutheraner bei Stahl zu fehlen scheint. Seine süddeutsche Herkunft scheint ihn vor Überspitzungen bewahrt zu haben, trotzdem Stahl durch Vermittlung Bunsens im Oktober 1840 nach Berlin berufen wird und nun in den preußischen Kreis hineinwächst. Er wird der Wortführer der preußischen Konservativen im Kampf gegen die Ideen von 1789. Die geheime Sehnsucht nach der Wiedervereinigung der Deutschen im Glauben bleibt, aber die Gewißheit einer baldigen Verwirklichung dieses Hochzieles hat der Kölner Kirchenstreit zerstört, und in dem einsetzenden Kampf überschneiden sich immer stärker die religiöse und die politische Sphäre.

empfangene Idee innerlich verarbeitet" sei. Auf eine Rückfrage teilte Masur dem Verfasser mit, daß sich Hirschs Hypothese nicht beweisen lasse. Stahl habe einen so weitgehenden Einfluß Schellings geleugnet, was aber wiederum nicht sagen würde, daß er nicht doch vorhanden gewesen wäre. Masur glaubt nicht an eine derartige Beeinflussung durch Schelling. Ich möchte mich trotzdem zu der Ansicht Emanuel Hirschs bekennen, sahen doch Schellings Zeitgenossen — etwa Bunsen — in Stahl Schellings echtesten Schüler.

Die Hoffnung auf die Kirche der Zukunft ist geblieben, aber der Glaube ist entschwunden. „. . . eine plastische Zusammenfassung der ganzen Christenheit zu einem neuen Bau liegt bloß in Gottes Hand, solches menschlicherseits herbeiführen zu wollen, ist Schwärmerei. Allein unser Vermögen und unser Ruf ist es, diese Gesinnung zu pflegen, die innerlich im Geiste der ganzen Christenheit lebt, sich den ganzen Reichtum des Reiches Gottes aneignet, sich mit dem Mark des Christentums aus allen Konfessionen und allen Zeiten nährt. In dieser Gesinnung besteht die wahre Katholizität“ [111]). Stahl konstruiert „das gottgestiftete Gnadenreich, das über die ganze Christenheit sich erstreckt“ [112]). Dieses überkonfessionelle Gnadenreich bekennt er, wenn er sagt: „Ich glaube an Eine heilige katholische Kirche“. So hilft sich Stahl aus dem Dilemma durch die Einführung eines Zwischenreiches, ein Unternehmen, das typisch für das Denken dieses Konservativen ist [113]).

Die Idee der Katholizität schließt jedoch für Stahl die gemäßigte Polemik nicht aus. „Solche Stellung des Friedens und der Katholizität schließt in keiner Weise aus den Kampf gegen die Irrtümer auf der anderen Seite, gegen alles, was unevangelisch ist [114]). Aus einem ethischen Gefühl heraus und als bewußter Lutheraner muß Stahl die Mängel und Auswüchse der katholischen Kirche bekämpfen und sich damit in eine Frontstellung gegen den Katholizismus begeben, aber auf der politischen Ebene versucht er eine Verständigung und ein Bündnis herzustellen, um der gemeinsamen Interessen willen, die gemeinsam bedroht sind und gemeinsam verteidigt werden müssen. So schreibt Stahl im Schlußwort seines Vortragsbandes, ‚Der Protestantismus als politisches Prinzip‘: „Beweggrund dieser Darlegung ist denn auch nicht Feindseligkeit und Überhebung gegen die katholische Kirche, sondern nur Treue für die eigene Kirche und Zuversicht zu ihr und gemeinsame Befestigung in ihr. Feindseligkeit und Überhebung unter den Konfessionen ist überhaupt nicht der Beruf unserer Zeit. Dagegen müßte schon der Kampf gegen den gemeinsamen Feind wahren . .“ [115]). Genau also wie bei Radowitz von der anderen Seite steht jetzt das politische Anliegen im Vordergrund, die „heiligsten Güter der Menschheit“ (Radowitz) zu verteidigen. „Der Ruf Gottes durch die Revolution an die Christenheit ist doch wirklich nicht Aufforderung zur Spannung des Gegensatzes, zum gegenseitigen Vernichtungskampf, sondern vielmehr zur Rekonzilation, zur inneren Annäherung und Versöhnung nach dem Risse von drei Jahrhunderten“ [116]). So taucht bei Stahl selbst in der bewußten Abgrenzung seines Glaubens gegen den katholischen, in der Betonung seines konfessionellen Standortes der Reunionsgedanke wieder auf, und wenn sich schon eine Wiedervereinigung vom Menschen her gesehen nicht ermöglichen lasse, so sei die

111) Stahl, Der Protestantismus als politisches Prinzip, S. 118.
112) Stahl, Die lutherische Kirche und die Union, S. 452, 453.
113) Vgl. Stahls Konstruktion des sittlichen Zwischenreiches („Das Reich der Sittlichkeit“).
114) Stahl, Der Protestantismus als politisches Prinzip, S. 120.
115) Ebenda, S. 114.
116) Ebenda, S. 116.

Einigung und Versöhnung das Gebot der Stunde. Er verwahrt sich scharf gegen Bunsens Vorwurf, daß er Religionshaß predige [117]) und begründet die Notwendigkeit der Konfessionen: „Man nehme bei uns weg, was konfessionell ist, so hat man von dem, was christlich-gläubig ist, auch nicht mehr viel übrig gelassen . . ." [118]).

Stahl wußte sich subjektiv frei von konfessioneller Engherzigkeit und meinte, daß der Gedanke der Katholizität gebiete, daß er Lutheraner sei [119]). Den Gedanken der Katholizität hat er deshalb immer festgehalten. Er erkannte wohl, „daß jede Konfession ihr wesentliches Motiv anderwärts hat" [120]), aber er glaubte, daß es nicht direkt der anderen entgegengesetzt sei und daß diese Erkenntnis wenigstens die Hoffnung gewähre einer zukünftigen Annäherung und Ausgleichung, wenn es schon nicht möglich sei, die Konfessionen in ihrer jetzigen Beschaffenheit zu einigen. Durch die Konstruktion eines „dritten" Christentums, eines Christentums als abstrakte Idee über den bestehenden Konfessionen, meinte Stahl einen Ausweg aus dem Dilemma der religiösen Zerrissenheit der Nation zu finden. Dieses rationalistische Element seines religiösen Denkens, das nicht zu leugnen ist, trotz aller Tiefe und Innigkeit seiner Religiosität, scheint mir entscheidend das Scheitern seiner politischen und religiösen Konzeption zu erklären. Durch Abstraktionen lassen sich die Antinomien des nationalen, religiösen und persönlichen Daseins nicht überwinden. Nicht umsonst ist Stahl der Theoretiker des preußischen Konservatismus geblieben. Die Möglichkeit, positive Ziele aufzustellen, barg noch nicht die Möglichkeit in sich, sie zu verwirklichen. So liegt auch über Stahl wie über der ganzen Generation seiner Gesinnungsgenossen die Tragik des Nichtvollendenkönnens, die Resignation eines zu Ende gehenden Zeitalters, das sich noch einmal aufbäumt gegen das anstürmende, stärkere Neue. Sie flüchteten auf Inseln des Widerstandes — Stahl in das orthodoxe Luthertum —, riefen sich von Zeit zu Zeit das Losungswort ihrer Frühzeit zu, aber kein neues Land entstand zwischen den einsamen Eilanden, sondern die wogende Flut riß immer neue Stücke des alten Landes, in ihrer überflutenden Gewalt.

Die Größe und imponierende Gestaltung der Konzeption der politisch und religiös geeinten Nation wird überschattet von den neuen Möglichkeiten, die im Schoße der Zeit ruhten. Sie hatten gewiß nicht die Universalität des alten Vorwurfes, sie waren enger und begrenzter, aber wohl darum von größerer Wucht. Das schmerzhafte Auseinanderklaffen der politischen und religiösen Sphäre im Raume des Luthertums hat Stahl erfahren müssen. Ihm fehlte die „heilige Einseitigkeit" Luthers, zuerst und zuletzt seinem reformatorischen Anliegen zu leben, und die vitale Kraft Bismarcks, in der Spannung des Christen zu leben, trotz und wegen seiner politischen Berufung. Das Ideologische atmete in einer verdünnten Luft und konnte deshalb die Bezirke der realen Welt nicht durchgluten und

117) Stahl, Wider Bunsen, 1855, S. 130.
118) Ebenda, S. 14.
119) Stahl, Die lutherische Kirche und die Union, 2. Aufl., 1860, S. 467.
120) Stahl, die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 1863, S. 378.

nach ihrem Bilde umformen. Die theoretische Abstraktion, die Stahls Denken kennzeichnet, besaß nicht die Kraft und Dynamik, den Weg in die Wirklichkeit des Kampfplatzes der Welt zu finden und ihn zu gestalten.

Stahl hat gewiß Zweifel und Mißtrauen an die Wirklichkeitsnähe seiner kirchlichen Wunschbilder gehabt, und er besaß nicht den Glauben, das Unmögliche möglich werden zu lassen. Aber in dieser abschließenden Feststellung soll nicht Schelten durchklingen. Diese Haltung des Glaubens, der da Berge versetzen kann, ist in jener Epoche nicht mehr zu finden. Die Zeiten echten Gaubens gehören anderen Zeiträumen an, und weil man in der Nachhut kämpft, kann man wahrscheinlich nur noch Kirchenpolitik machen und Theorien konzipieren.

Heinrich Leo.

In Heinrich Leos Ahnenreihe finden sich eine Anzahl lutherischer Geistlicher. Er selbst stammt aus einem thüringischen Pfarrhause (geb. 19. März 1789 in Rudolstadt). Von seiner Mutter stammen die pietistischen Elemente seiner Frömmigkeit. Nach seinem eigenen Zeugnis allerdings huldigt er von seiner Schulzeit mit ihrem rationalistischen Religionsunterricht [121]) bis 1830 einem „Rationalismus mit Hegelscher Teinture". In dieser Zeit (1832) findet Leo aber Eingang in den Kreis Ernst Ludwigs v. Gerlachs. Politische Erwägungen, die ihren Ursprung in der Juli-Revolution haben, und Herzensbedürfnis führen ihn in diesen Kreis. Die katholisierenden Bestrebungen dieser Gemeinschaft finden in ihm ein lebhaftes Echo. Katholische Anklänge sind bei ihm schon früh zu finden. Kennzeichnend ist eine Bemerkung in seinen Jugenderinnerungen: „Da ich einen ursprünglichen spekulativen Trieb nie, auch nicht in kindlichen Anfängen gehabt habe, ließen mich die dogmatischen Erörterungen, die den Katechismus begleiteten, sehr kalt und interesselos" [122]). Aus dieser Bemerkung wird eine Indifferenz gegenüber dem lutherischen Dogma deutlich, und zum anderen glaube ich aus diesem Satz ein Sicherheitsbedürfnis ablesen zu dürfen, geboren aus dem Mangel an spekulativem Gefühl. Dieses Sicherheitsbedürfnis scheint mir zu einem Teil seine Bewunderung für die katholische Kirche zu erklären. Zudem pflegte sein Vater noch die altlutherische Abendmahlsliturgie, die eine Verwandtschaft mit der katholischen Messe zeigte. Schon dem Knaben hatten strenggläubige Verwandte erklärt, daß die Lutheraner in Wahrheit „evangelisch-katholisch, also die eigentlichen Katholiken seien" [123]). Nun drängen diese

121) „. . . und ich am Ende meiner Schulzeit als ein religiös bodenloser, völlig indifferenter Mensch dastand" (Heinrich Leo, Meine Jugendzeit, S. 78).

122) Ebenda, S. 16.

123) Vgl. Heinrich Leo, Meine Jugendzeit, S. 37: „Da ich schon aus Neugierde dem Gottesdienste im Bianchischen Hause fast regelmäßig beiwohnte, mein Oheim Ortelli in Weimar, den ich sehr lieb hatte, ja auch Katholik war, kam mir der römische Katholizismus fast auch als verwandt vor, und

zarten Keime einer evangelischen Katholizität — um diesen modernen Ausdruck sinngemäß zu verwenden — weiter in den Vordergrund. Wie gerade der Kreis der Gerlachs, so schwärmt auch Leo für den „schöngegliederten Organismus", die äußere geschlossene Verfassungsmacht der mittelalterlichen Kirche. Darum gipfelt Leos scharfe Kritik an der Reformation in dem Vorwurf, daß die Tat Luthers die Hierarchie, den Gedanken der Monarchie Christi, zerstört habe. Die Reformation würde nur dann ihre volle historische Berechtigung besitzen, wenn sie das hierarchische Prinzip beibehalten hätte. Luther habe aber gerade die monarchische Stellung der Geistlichkeit untergraben, indem er die Entstehung des Priestertums durch einen Auftrag der Gemeinde verstanden wissen wollte.

In der Evangelischen Kirchenzeitung, die zeitweilig interkonfessionellen Tendenzen huldigte, findet sich gerade in dieser Zeit des religiösen Umbruchs bei Leo (1832) eine Diskussion „über die Reform der protestantischen Kirchenverfassung", in der manche Stimme für ein hierarchisches Prinzip in der evangelischen Kirche laut wird. Ähnliche Gedanken finden sich bei Stahl in seiner „Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten" (1840). Gerade bei strenggläubigen Protestanten findet sich in jener Zeit — sicherlich nicht zuletzt unter dem Eindruck des Kölner Kirchenstreites, der eine starke Kirche auf dem Kampfplatz sah — die Sehnsucht nach einer festen Form der evangelischen Kirche, wie sie die römische Hierarchie darstellt.

Leo ist ein bewußter Protestant, trotz eines offenen Blickes für die Mängel seiner Kirche, und er will sich nicht von der evangelischen Kirche trennen, aber er will auch die schwerwiegenden Nachteile der Reformation nicht verschweigen und an ihrer Beseitigung mitarbeiten. Den Wesenskern der Reformation sieht Leo in dem „tiefreligiösen Zug nach strengster Gebundenheit und nicht nach Freiheit des Denkens und Handelns" [124]). Daß hier eine in dieser Form falsche Gewichtsverteilung vorgenommen ist, ist offensichtlich, selbst wenn man sich der Einsicht nicht verschließt, daß mit dem Begriff der Freiheit bei Luther mancherlei Mißverständnisse verbunden sind. Die in Leos Satz ausgesprochene Alternative erscheint reichlich konstruktiv und von dem Gedanken geleitet, die bestehenden dogmatischen Gegensätze zwischen Protestanten und Katholiken zu mildern oder zumindest in einem milderen Lichte erscheinen zu lassen. Die Grundlage für eine Wiedervereinigung der Getrennten sieht Leo in einem Glaubensbekenntnis im Geistes Augustins, das sich auf die in jeder Hinsicht unantastbaren Worte der heiligen Schrift stütze.

Da zerstört der Kölner Kirchenstreit auch für Leo die Hoffnung auf Wiedervereinigung. Als Görres seine Kampfschrift „Athanasius" (Februar 1838) veröffentlicht, richtet Leo als Antwort auf diese Kampfansage

---

da meine Großtante Rumpel in Erfurt zwar streng lutherisch war, aber nicht litt, daß wir uns als Lutheraner bezeichneten, sondern behauptete, wir seien evangelisch-katholisch, und die eigentlichen Katholiken, erschien mir das römisch-katholische Wesen noch verwandter . . .".

124) Heinrich Leo, Lehrbuch der Universalgeschichte, 3. Aufl., 1849–56, Bd. 3, S. 5.

der neuerstarkten papal-katholischen Bewegung an den Staat sein „Sendschreiben an J. Görres" (Halle 1838). Zunächst bringt er zum Ausdruck, daß er nur ungern die Schrift in Druck gegeben habe, denn er gehöre zu den Trauernden, die durch das Kölner Mißgeschick in der Hoffnung auf baldige Wiedervereinigung mit der so viel Gutes bewahrenden katholischen Kirche getäuscht wurden. Noch einmal klingt die Sehnsucht nach einer straffen Formung des Protestantismus durch, wenn er schreibt: „Was aber unsere protestantische Welt so herabgebracht, als daß uns das fehlt, was ihr habt, die Zucht und die strenge Ordnung der Kirche" (S. 54).

Leo unterscheidet zwischen den wahren Katholiken und den evangelischen Feinden, die die Einheit verändern, und unter denen die eigentlichen Friedensstörer zu suchen sein. Diese Saboteure des Friedens seien jene „halsstarrigen Klerikalen", die Görres mit seinem Schlachtruf „Hie Welf! Hie Welf!" sammele. Wie die Welfen im Mittelalter ein „undeutsches Bild im Schilde" führten, so hegten auch die Welfen von heute revolutionäre Tendenzen, denn „wer eine abstrakte Auffassung kirchlicher Ansprüche mit Macht durchsetzen will", wie der Erzbischof und Görres, „ist ein Revolutionär". Wenn aber diese Welfen wieder einen „Bogen von Spanien bis Polen spannen" wollen und „alle Berechtigung des Trennungsgrunde unserer Vorfahren mißachten", dann gelte es auch auf protestantischer Seite ans Schwert zu schlagen und des kerndeutschen Feldgeschreies „Hie Weibling! Hie Weibling!" eingedenk zu sein. Schließlich legt Leo, trotzdem er sich weiter offen für die Mängel des Protestantismus zeigt, ein warmes Bekenntnis zur Tat Luthers ab und verteidigt sie gegen die dogmatischen Anschauungen der katholischen Kirche. „. . . wenn ich heute, wo ich eine so lange Reihe von Folgen übersehe, in meiner Hand die Wahl hätte, ob die Reformation stattgehabt haben solle oder nicht, würde ich unbesinnlich ausrufen: melius est, ut scandalum oriatur, quam veritas relinquatur" (S. 121). Seine Bereitschaft, Fehler der Protestanten früherer Zeiten anzuerkennen, findet ihren Ausdruck in dem Satze: „. . . wir waren der Meinung, wie wir bemüht wären, was etwa im Kampfe von unseren Vorderen auch über das Recht geschehen war, als solches anzuerkennen und Genugtuung zu geben, würden dagegen die befreundeten Katholiken allmählich auch die ewige Wahrheit des Grundes der Trennung unserer Vorfahren von ihrer Kirche anerkennen, und dann ein Punkt, wenn auch noch in weiter Ferne, erreichbar sein, wo man, gegenseitig miteinander in Liebe abrechnend, eine gereinigte allgemeine Kirche, wieder ein Christenwesen in allen durch ihre früheren Geschicke verbundenen Völker des germanisch-romanischen Europas und durch sie in der Menschheit herstellen könnte" (S. 140).

Wichtig sind an diesem Sendschreiben zwei Gesichtspunkte. Einmal Leos Abneigung gegen revolutionäre Tendenzen, gleichgültig woher sie kommen. Hier spricht der Konservative, und nicht zuletzt der preußische Konservative, der seinen Staat verteidigt gegen kirchliche Übergriffe. Zum andern erscheint uns wesentlich die Besinnung Leos auf seine protestantische Herkunft, die der Rudolstädter Pastorensohn nie geleugnet hat,

die er aber in den Tagen der Kölner Wirren wieder stärker erkennt. Wobei betont werden muß, daß dieses protestantische Gefühl bei Leo durchaus subjektiv gefärbt ist, unbelastet von dogmatischen Bindungen (vgl. den Brief an Stahl). Die Verquickung kirchlicher Bedürfnisse mit Machtansprüchen, die in die politische Sphäre greifen, muß der Lutheraner ablehnen. Schon das obrigkeitliche Gefühl in der Erkenntnis der Reformation, in seiner besonderen Ausprägung durch die Verbindung von Luthertum und Preußentum, ist hierfür wesentlich — wie gerade in jenen Tagen bei allen preußischen Konservativen, die den Gedanken der Wiedervereinigung verfechten. So betont Leo geradezu in seinem „Sendschreiben" die Verdienste des preußischen Staates um die Kirche.

Aber selbst in den Kölner Wirren wird der Gedanke der Wiedervereinigung im Lager der protestantischen Romantiker nicht ganz aufgegeben, trotz der Enttäuschung über das Auseinanderbrechen der gemeinsamen Front der Reunionisten, das man als nicht von ewiger Dauer ansehen zu müssen hofft. So mahnt Hengstenberg „über die jetzt verschärft gezeichneten Verschiedenheiten beider Kirchen nicht ihrer gemeinsamen Grundlage zu vergessen" [125]). So legt Leos Briefwechsel in den 50er Jahren Zeugnis davon ab, daß er weiter für seine Lieblingsidee kämpft, und versucht, die zerrissenen Fäden neu zu knüpfen. So verkündet er am Schlusse eines undatierten, zweifelsohne in den ersten Tagen des 48er Revolutionssturmes geschriebenen Briefes sein Ziel: „Die Kirche, der ich lebe, ist eine Kirche der Zukunft (aber nicht die des Herrn Bunsen), ich hoffe, wenn, was nicht ausbleiben kann, der Papst aufhört weltlicher Fürst zu sein, [er] vielleicht in nicht langer Zeit selbst inne wird, was Papstens ist, was nicht; auch die Katholiken sollen ihrem besseren Kerne nach andere Seiten aufziehen und, sich mit den Gläubigen auf unserer Seite aneinanderschließend, eine neue wahrhaft katholische Kirche gründen helfen, wozu jeder Teil gibt, was er auf seiner Seite Bestes bewahrt hat, und wobei jeder Teil fahren läßt, was nicht zu des Herrn Leibe, zu seiner heiligen Kirche gehört" [126]). Er weiß, daß man diesem Ziel noch fern ist, und er begrüßt deshalb alle Anzeichen, die eine Etappe darstellen auf dem Wege zur Verwirklichung seiner Sehnsucht. Unter diesem Gesichtspunkt wertet er auch die Union. In einem Briefe an Karl von Rappard vom 23. April 1851 erwiedert er auf dessen Verteidigung der Union: „Ich dächte aber, ich wäre in jenen Punkten mit Ihnen nie uneinig gewesen und hätte als einstweiliges Notdach, bis wir zu einer katholischen Kirche realiter kommen, die Union immer gern gehabt und in Schutz genommen" [127]). Typisch ist auch in diesem Briefwechsel die Verkennung wesentlicher Erkenntnisse der Reformation, wenn Leo etwa in einem Brief vom 5. Mai 1851 behauptet, daß die Reformatoren „bloß aus polemischen

125) Vgl. auch den Brief Radewitz' an L. v. Gerlach v. 1. Juni 1838.
126) Allgemeine Konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland, 50. Jg. 1893, S. 1047.
127) Ebenda, S. 1279.

Gründen den Sakramentsbegriff wesentlich anders bestimmt" hätten als die alte Kirche, ebenso sei die Ablehnung der bischöflichen Gewalt nur polemisch erklärbar [128]). Aber auch jetzt fühlt sich Leo immer noch als Protestant und lehnt in einem Briefe vom Juni des gleichen Jahres eine Konversion ab. „Was hielte mich denn auf der protestantischen Seite als die Überzeugung, daß der Papst und seine Klerisei sich erst auch in einigen Punkten (eigentlich nur in einem, nämlich in der Lehre von der Autorität, der aber viele andere hinter sich hat) zu bekehren hätte. Zunächst bin ich nur der Meinung, beide Teile haben ein Teil Unrecht und ein Teil Recht, das formale Recht aber ist auf römischer Seite. Hielte ich das formale für das einzige Recht, so müßte ich ja heute eher als morgen Katholik werden, ich kenne aber ein höheres Recht, deshalb bleibe ich Protestant, bis der Papst dies höhere Recht, was ich will, auch anerkennt. Sobald er das tut, ist er dann aber auch nicht mehr in römischer, sondern in wahrer Katholizität, und wer sich ihm dann nicht beugt, verschreibt sich dem Antichrist, bis das aber geschieht, habe ich für den Papst und seine Klerisei nur Gebete, nicht Gehorsam, solange ist mir seine Autorität eine schlafende, ruhende, ohnmächtige, bloß formale . . ." [129]). Ähnlich drückt sich Leo in einem Briefe vom 23. Juni 1851 Ludwig von Gerlach gegenüber aus: „. . Aber was mich zurückstößt, ist immer die Lehre von der Autorität, die ich mir als Erziehungs-, als Heilmittel, oder vielmehr als Mittel des Heiles, nicht als Beweis der Wahrheit annehmen kann" [130]). „Nicht weil sie die Verwalterin der geoffenbarten Lehre ist, hat die Kirche Autorität, sondern weil und nur solange und soweit diese geoffenbarte Lehre wahr ist . . . Diesen kritischen Standpunkt der Jansenisten werde ich nie fahren lassen können, und da er zugleich, doch in tausendfacher Entstellung, der Standpunkt der protestantischen Kirchengesellschaften ist, in deren Mitte ich geboren und erzogen bin, werde ich bei diesem aushalten, solange sich Rom nicht nach dieser Seite bekehrt und gewissermaßen jansenistisch wird. Das ist in aller Schärfe mein Scheidungsgrund" [131]). So fühlt sich Leo der wahren katholischen Kirche zugehörig, deren Entartung die augenblickliche römische Kirche ist — infolge des falschen Autoritätsdogmas des Papstes. Leo meint, daß er sich mit dieser Haltung nicht in Widerspruch zu den Erkenntnissen der Reformation setzt. So schreibt er in einem undatierten, wahrscheinlich vom Juni 1852 stammenden Brief an Philipp Nathusius: „. . . Ich habe die Augustana nie anders verstehen können als so, daß alles, was darin nicht ausdrücklich abgelehnt oder als zur Änderung gestellt ist, nach Art der alten Kirche bleiben müsse, und so hat sie auch damals, als sie überreicht wurde, Luther verstanden, der da meinte: Ich achte, es sollte niemand den Papst besser verteidigen als wir Lutherischen,

---

128) Vgl. Allg. Konservative Monatsschr. f. d. christl. Deutschland, 50. Jg., 1893, S. 1281.
129) Ebenda, S. 1283.
130) Ebenda, S. 1297.
131) Ebenda, S. 1297.

wenn er nur die Predigt des Evangelii und die Justifikation durch den Glauben zugäbe . ." [132]).

So hat selbst der Kölner Kirchenstreit die Hoffnung nicht sterben lassen, daß die Wiedervereinigung sich doch noch einmal verwirklichen lasse. Diese religiöse Hoffnung verbindet sich mit der Sehnsucht der deutschen Patrioten nach nationaler Einigung [133]). Im September 1860 findet in Erfurt eine Konferenz gläubiger Protestanten und Katholiken aus dem konservativen Lager statt. Angeregt durch Fr. Perthes' Lieblingsgedanken einer religiösen Wiedervereinigung des durch die Glaubensspaltung zerrissenen Deutschlands, läßt der katholische Pfarrer zu Albachten, Friedrich Michelis [134]) Einladungen zu einer Zusammenkunft an Leo, Stahl, Gerlach und andere Persönlichkeiten ergehen, die ihm persönlich unbekannt waren, um deren irenische Neigungen er aber vom Hörensagen oder aus ihren Schriften wußte. Die an Leo gerichtete Einladung lautete nach seinen Aufzeichnungen in der Evangelischen Kirchenzeitung [135]) etwa dahin: „. . . es sei doch ein Jammer, daß solche Christen, die positiv gläubig, noch so viele Schätze gemeinsam zu hüten hätten, gemeinsamen Feinden gegenüber ganz einzeln kämpfen müßten – wir, das heißt gläubige Katholiken und gläubige Protestanten sollten uns doch zusammenfinden, persönlich näher treten und gemeinsam gegen Revolution und Antichristentum Front machen". Hier kommt wieder das Anliegen der Konservativen zum Durchbruch. Es erscheint mir müßig, darüber zu streiten, welches Element, das politische oder das religiöse, im Vordergrund steht. Bei einem rechten Verständnis der konservativen Bewegung erscheint mir zwischen beiden Elementen ein ewiges Spannungsverhältnis und eine ständige Wechselbeziehung zu bestehen.

Nach einigem Schwanken erklärt Leo seine Bereitwilligkeit, an der Tagung teilzunehmen. „Die Einladung setzte mich in große Verlegenheit. Der allgemeine Sinn derselben kam ganz aus meiner Seele, denn obwohl ich in Menschenmöglichkeit keine Mittel sehe, uns Lutheraner mit der Römisch-katholischen Kirche zu einigen, solange nicht eine andere und zwar eine, die Möglichkeit der Verbindung zulassende Vorstellung von dem allgemeinen Priestertum auf der einen wie auf der anderen Seite eingelebt ist, ist ja doch der Gedanke der Einheit der Kirche Christi ein uns durch unser Glaubensbekenntnis zur Pflicht gemachter. Warum soll er also nicht Inhalt unseres Sehnens und unseres Gebetes, unserer Hoffnung und unserer Liebe sein, da er Inhalt unseres Glaubens doch zu aller Zeit war, solange es eine christliche Kirche gegeben hat? Beklagt ja doch ein Mensch sein verlorenes Augenlicht, auch wenn er alle Hoff-

132) Allg. Kons. Monatsschr. f. d. christl. Deutschland, 50. Jg., 1893, S. 1299, 1300.

133) Vgl. Ludwig Clarus, a.a.O.: „In dem allgemeinen Streben nach nationaler Einigung, an deren Verwirklichung so energisch gearbeitet wird, liegt zu jener Wiederaufnahme [der Erfurter Konferenz] eine neue Anregung (Vorrede, S. 4).

134) Michelis, später ein Führer der Altkatholiken, 1871 exkommuniziert.

135) Jg. 1861, S. 137 und S. 48.

nung auf Menschenhilfe aufgeben muß, und bittet zu Gott und fastet und betet, daß er es wieder erhalten möge" [136]).

Auf der Zusammenkunft wird eine Erklärung [137]) angenommen, in der zum Ausdruck kommt das Bedürfnis nach „einer möglichst freundschaftlichen Annäherung zwischen Protestanten und Katholiken". Jeder religiöse Indifferentismus und jede Leichtfertigung oder Unwahrhaftigkeit, die die bestehenden Unterschiede und Gegensätze der Konfessionen übergehen will, wird verworfen. Weiter wird zum Ausdruck gebracht, was im Augenblick zu tun sei, was die Forderung der Stunde sei. „Vor allem ist in dieser Beziehung uns nahegelegt die Sache des gemeinsamen deutschen Vaterlandes, und in diesem kritischen Momente, wo die mehr und mehr auf Deutschland hindrängende Entscheidung die Aufregung aller tiefsten Interessen in unserem Vaterlande herbeiführen muß, fühlen wir deutsche Katholiken und deutsche Protestanten uns gedrungen, laut es auszusprechen, daß wir das feste Zusammenhalten für das gemeinsame Interesse des einen und ungeteilten Vaterlandes, welches in dem deutschen Bunde seine zurechtbestehende Verfassung hat, ohne Unterschied der Konfession als eine heilige Pflicht erachten. Der Sinn des deutschen Volkes ist aber in seinem innersten Wesen konservativ und christlich und wie wir deshalb in dem gegenwärtigen Kampfe des Unrechtes gegen das Recht, des Antichristentums gegen das Reich Gottes von dem deutschen Volke in seiner Gesamtheit eine entschiedene und klare Verteidigung des Rechtes in seinem höheren christlichen Sinne erwarten müssen, so wollen wir, um den Geist unserer Vereinigung auf eine unzweideutige Weise auszudrücken, es nicht unterlassen, die Vergewaltigung des Papstes [138]) als das, was sie ist, als eine empörende, maßlose Ungerechtigkeit, als ein unerhörtes räuberisches Attentat zu bezeichnen [139]). Des weiteren wird eine zweite Versammlung [140]) in Aussicht genommen, die „die einzuhaltenden Mittel und Wege im Nähern festzustellen" habe. „Jedenfalls können wir schon jetzt als die äußere Aufgabe einer solchen Vereinigung die Bildung eines geschlossenen Widerstandes aller konservativen und christlichen Elemente gegenüber den revolutionären und antichristlichen Tendenzen und Bestrebungen bezeichnen" [141]).

Wichtig ist die Feststellung, daß nur von einer Annäherung der beiden Konfessionen gesprochen wird, nirgends klar von einer Wiedervereinigung. Dagegen wird umso klarer die Frontstellung der Zusammenkunft hervorgehoben: Die Verteidigung der konservativen und christlichen Güter gegen die Revolution. In einer zweiten, kürzeren Erklärung, die Leo ausgearbeitet hatte, verstärkt sich der Eindruck, daß man geflissentlich

136) Evangelische Kirchenzeitung, Jg. 1861, S. 138.
137) Abgedruckt bei Clarus, a.a.O., S. 11 ff.
138) Gemeint ist die Besetzung des Kirchenstaates mit Ausnahme des Gebietes um Rom (Patrimonium Petri) durch Viktor Emanuel am 18. Sept. 1860.
139) Clarus, a.a.O., S. 11/12.
140) In Aussicht genommen für Ende Oktober in Magdeburg (vgl. die zweite Erklärung der Erfurter Konferenz).
141) Clarus, a.a.O., S. 12.

theologische Auseinandersetzungen umging, sondern politisch-soziale Gesichtspunkte der Gegenwart in den Vordergrund stellte. Die Verfasserschaft dieser zweiten Erklärung rundet schließlich das Bild, daß man sich praktische Zielsetzungen geben wollte. Gerade der preußische Konservative Leo stellt in seiner Abneigung gegen dogmatische Verhärtungen praktische politische Ziele an die Spitze [142]). In der von Leo redigierten Erklärung heißt es: „Protestanten und Römische Katholiken haben der Revolution gegenüber sich trotz der großen Differenzen, die zwischen ihnen liegen, die Hände zu reichen zu gemeinsamer Verteidigung der höchsten Güter. Dem gemeinsamen Feinde gegenüber bilden sie nur ein solidarisch verbundenes Heer in verschiedenen Gliederungen" [143]). In dem Schlußsatz wird „das Unheil der Kirchentrennung auch in nationaler Beziehung tief beklagt". Die Zusammenkunft fand in der Presse beider Konfessionen ein sehr unfreundliches Echo, und die in Aussicht genommene zweite Konferenz hat nicht mehr stattgefunden.

In den Tagen nach der Erfurter Zusammenkunft schreibt Leo an Stahl einen Brief [144]), in dem er noch einmal seine interkonfessionelle persönliche Stellung auseinandersetzt. Der Schreiber sieht in der Reformation zunächst eine Reaktion gegen Scholastizismus und heidnischen Humanismus. Die Tat Luthers unter einem solchen Gesichtswinkel gesehen, kann Leo bekennen „daß sehr vieles Katholische mit meinem Luthertum auch wirklich innerlich vereinbar ist . . . Ich kenne keine andere Kirche, als die von Christo selbst gestiftete". Darum sieht der Hallenser Professor für sich die wenigstens theoretisch noch vorhandene Kircheneinheit, wenn auch der außenstehende Betrachter nicht übersehen kann, wie gewunden und unbefriedigend diese Anschauung ist, ja daß man das Gefühl hat, daß Leo selbst die Brüchigkeit seiner Position spürt, wenn er in dem erwähnten Stahl-Brief schreibt: „Die lutherische Kirche hat nie, solange sie Organe hatte, die Einheit mit der katholischen Kirche aufgegeben und auf die Wiedervereinigung mit dem römischen Zweige der katholischen Kirche theoretisch verzichtet, wenn auch die Versuche praktisch wegen ihrer Erfolglosigkeit in Abgang gekommen sind. Der Papst ist also, des rebellischen Lutheraners legitimer Kirchenfürst, und wenn ich im sonntäglichen Kirchengebete für die Bischöfe meiner Kirche bete, so bete ich, da es wahre lutherische Bischöfe nicht gibt und der Sache nach nicht geben kann, für den Papst Pius XI., für den Erzbischof von Köln und den Bischof Martin von Paderborn, welcher mein legitimer, obwohl zur Zeit nicht zur Ausübung seiner Rechte von mir zugelassener Bischof ist – für diese bete ich und nicht für den unionistischen Ober-

142) Vgl. auch den Brief an Hengstenberg (Evangelische Kirchenzeitung 1861, S. 141): „Sie haben, was da gesprochen und getan worden ist, Alles unter eine theologische Beziehung gebracht, die dem, was da vorging, völlig ermangelte."

143) Clarus, a.a.O., S. 15.

144) Mitgeteilt von Ernst Salzer in der Konservativen Monatsschrift, 68. Jg., 1911.

kirchenrat, der mir nur als ein vom reformierten Aussatz befallener Mann erscheinen kann“ [145]).

Aber die Hoffnung der Ultramontanen, daß Leo einmal einer der Ihren werden würde [146]), sollte sich nicht bewahrheiten. Mag er auch in der Bekenntnisfrage nicht klar gedacht haben, mag er in der Reformation oft das geheime Kainsmal der Revolution gesehen haben, sodaß ihm die Gestalt Luthers manchmal von der Thomas Münzers überschattet schien, mag er das iustificat sola fide infolge der rationalistischen Elemente seines Wesens [147]) in seiner ganzen Tiefe nicht haben nachleben können, eine Konversion kam für ihn nie in Frage. Das Vitale und Rustikale und in diesem Sinne Protestantische seiner Persönlichkeit und seines Charakters haben ihn mit seinem preußischen Konservatismus gehindert, soweit zu gehen wie ein Gesinnungsfreund Ernst Ludwig von Gerlach. Seine politische Haltung — als einer der ersten hat er sich zu Bismarck bekannt — und seine realistische Härte haben ihn im entscheidenden Maße am Protestantismus festgehalten, in dem Maße, daß man ihn in der Reihe der Reunionspolitiker zwischen Stahl und Gerlach einordnen kann.

Ernst Ludwig von Gerlach.

Zu der Erfurter Konferenz war auch Ernst Ludwig von Gerlach eingeladen worden, der aber am Kommen verhindert war. Trotzdem diese Kundgebung ohne positive Ergebnisse war und blieb, da sie in weiten Kreisen beider Konfessionen Widerspruch fand, nennt Gerlach die Erfurter Zusammenkunft begeistert „ein geistliches Senfkorn, einen lebendigen Keim der vollen Einheit der Kirche und der zukünftigen Verklärung des ewigen Königreiches Gottes“ [148]). Aus diesem Satz schon wird deutlich die Überschwenglichkeit seines religiösen Gefühls, das einen Mangel an Erkenntnis für die Realität aufweist. Bei der Betrachtung seiner Bemühungen um eine Wiedervereinigung der beiden Konfessionen wird sich diese Auffassung erhärten.

Ernst Ludwig von Gerlach stammt aus einem reformierten streng kirchlichen Hause. Nach seiner Aussage stand jedoch das Christentum nicht

145) Vgl. ähnlich Ludwig v. Gerlach in einem Briefe an Thadden vom 8. Febr. 1860 (bei Gerhard Ritter, Altersbriefe Ludwig v. Gerlachs, Deutsche Revue, Bd. 36, 1911, S. 57/58).

146) Vgl. die Historisch-Politischen Blätter ab 1850 an mehreren Stellen.

147) Wenn Richard M. Meyer allerdings in seiner Besprechung der Leo-Biographie von Krägelin (HZ Bd. 103, S. 373 ff.) den Hallenser Historiker als „geborenen Rationalisten“ bezeichnet, so scheint mir dieses Urteil um einige Grade zu scharf. Völlig überspitzt ist die Behauptung Meyers, daß Leo ein geborener Revolutionär, Autoritätsgegner und Anarchist gewesen sei; selbst wenn man berücksichtigt, daß Leo Zeit seines Lebens die Extreme angezogen haben, wird Meyer der Persönlichkeit Leos mit seiner Kritik in keiner Weise gerecht.

148) Evangelische Kirchenzeitung, Jg. 1861, S. 213.

im Vordergrund, sondern „tote Erkenntnis“ [149]). Nach den Freiheitskriegen, die kein religiöses Erlebnis für ihn bedeuten, kommt er in Berührung mit der Erweckungsbewegung, besonders durch seine Freundschaft mit Thadden. Von einer Bekehrung ist in seinen Tagebüchern nichts zu finden, sodaß man annehmen muß, daß er allmählich in den Neupietismus hineingewachsen ist durch Auseinandersetzungen mit seinem bisherigen Weltbild. Wie kennzeichnend für diese pietistischen Konventikel, hat auch er zunächst kein Interesse für konfessionelle oder kirchliche Fragen. Wie für alle Pietisten ist auch für ihn die Frage nach dem persönlichen Seelenheil allein entscheidend, das erlebt wird ohne Vermittlung der kirchlichen Anstalt. So schreibt er in sein Tagebuch unter dem 4. März 1819: „Thaddens, des ältesten Senfft und meine Interessen konzentrierten sich mehr und mehr unter tiefen Herzensbewegungen im christlichen Glauben. Also wir konzentrierten uns sehr energisch in dem christlichen Glauben und dem christlichen Leben, wie es uns in den Erweckten jener Zeit und in der Brüdergemeinde entgegentrat, mithin wie man jetzt sagt „pietistisch“, — sodaß Buße lebendiger Herzensglaube, brüderliche Liebe, Pflicht zu bekennen, liebender proselytenmachender Aggressions- und Eroberungstrieb und ein starker sittlicher Ernst (ein sehr unpietistisches Wort, das wir damals nie gebraucht hätten, am wenigsten in Beziehung auf uns selbst und unseren Lebenskreis) hervortrat; zurück dagegen trat dogmatische Bestimmtheit, Theologie als Wissenschaft, der Herr als König, sein Reich als Königreich, die Kirche als gegliedertes Volk dieses Königreiches, Gottesdienst als solcher, alles Liturgische, christliche Kunst und noch mehr Recht und Staat usw.“ [150]). Oder in Beziehung auf das Ruhen der konfessionellen Gegensätze ist eine andere Tagebuchaufzeichnung aufschlußreich, die vom 10. März 1823 datiert: „Ein wichtiges Tagesereignis dieses Herbstes war die Vermählung des Kronprinzen. Daß Bedenken laut geworden wären gegen die zukünftige katholische Königin, erinnere ich mich nicht. Die konfessionellen Gegensätze schliefen damals“ [151]).

Später entwickelt sich Gerlach von den engen pietistischen Anschauungen fort, vielleicht richtiger gesagt: sie bekommen ihre Blickwendung auf die Sphäre des Politischen. Verwurzelt in den Gedankengängen des christlich-germanischen Kreises kommt er zu der Überzeugung, daß Protestanten und Katholiken eine gemeinsame Abwehrfront gegen die modernen Ideen, die von der französischen Revolution heraufgeführt worden waren, beziehen müßten. Besonders deutlich wird dies in den Aufzeichnungen und Artikeln der 50er Jahre, aber auch schon bedeutend früher finden wir Zeugnisse für ein von ihm erstrebtes Bündnis beider Konfessionen gegen Revolution und Rationalismus. Diese gemeinsame Front sah er zum ersten Male in dem Kampf gegen Napoleon, den natürlichen Sohn der Revolution, formiert. Ausdruck für die Abwehrbewegung ist ihm „die positivste Tat des Jahrhunderts . . . das Bekenntnis der drei Monarchen

149) Aufzeichnungen I, S. 44.
150) Ebenda, S. 117.
151) Ebenda, S. 140.

zu dem Könige Christo und der Heiligen Allianz“ [152]). Daß dieser Gedanke nicht erst eine Erkenntnis des späteren Gerlach ist, beweist eine Tagebuchaufzeichnung aus dem Jahre 1825: „An eben diesem 1. Dezember 1825; Ludwigs Hochzeitstag starb der Kaiser Alexander I. von Rußland in Tagaurog. Seine Ideale, die Gläubigen zu einer Einheit, ohne Unterschied der Kirche, zu verbinden, die ihren Ausdruck in der Heiligen Allianz gefunden hatten, waren zerronnen. Aber in der Heiligen Allianz war ein ewiges Element, welches noch fortlebt und festgehalten werden muß“ [153]).

Unter den Eindrücken, die Gerlach von pietistischen Konventikeln in Pommern erhält, die jede Organisation sprengen, gibt er seine bisherige indifferente Stellung der Kirche gegenüber auf. Die Kirche kann nicht mehr als etwas Nebensächliches betrachtet werden. Um des Verständnisses seiner Haltung den Konfessionen gegenüber ist es notwendig, kurz Gerlachs Kirchenbegriff zu untersuchen. Er nimmt den Augustin'schen Gedanken der Civitas Dei als Mittel- und Zielpunkt der Entwicklung der Weltgeschichte auf. Dieses Reich Gottes umfaßt alle Menschen, Christen wie Heiden, löst sie aber nicht aus ihren Ordnungen, in denen sie leben: Familie, Staat, Stand, Kirche. Danach ist die Kirche nur ein Bestandteil des Reiches Gottes, aber beide Begriffe werden bei Gerlach nie scharf gegeneinander abgegrenzt. Deutlich ist aber auf jeden Fall, daß Gerlachs Kirchenideal die katholische Kirche im ökumenischen Sinne ist. Deshalb gilt seine Sehnsucht der Verheißung der Schrift, daß einmal „eine Herde und ein Hirte“ sein werden. Er leugnet also die Kirchenspaltung nicht, das wäre Indifferentismus, den er ablehnt. Praktisch allerdings stellt sich Gerlach, wenn er sich entscheiden muß, auf die Seite der vorreformatorischen Kirche. Die autoritative und sakramentale Stellung der römischen Kirche und ihr Universalismus kommt seinem Ideal der ökumenischen Kirche näher als die evangelische Kirche. Er verkennt nicht die hindernden Elemente der Katholizität, die der römischen Kirche innewohnen, aber ihre geballte Kraft und ihre umfassende Macht erscheinen ihm geeigneter, den Kampf gegen Revolution, Rationalismus und Aufklärung zu führen als der Protestantismus. Sicherlich spielen in dieser Haltung auch Einflüsse Hallers, wenn auch nicht in der Schärfe, wie sie der Verfasser der „Restauration“ gefaßt hat, hinein. Die Kirche der Reformation erscheint Gerlach als ein gespaltenes, uneinheitliches Gebilde, das schon, weil ihm die Geschlossenheit und eindeutige Lehrmeinung fehlen, nicht geeignet ist, den Kampf aussichtsreich zu führen. Nicht zuletzt hat die Union, in der Gerlach nur Konfusion und Indifferentismus sieht, die evangelische Kirche in ihrer Stoßkraft geschwächt. Die gläubigen Protestanten müßten mit den gläubigen Katholiken sich im gemeinsamen Kampfe finden. Hier nähert sich Gerlach weitgehendst dem Standpunkt von Radowitz. Im Gegensatz zu seinen Gesinnungsfreunden Leo und Stahl hat auch der Kölner Kirchenstreit ihn in dieser Haltung nicht wankend machen können.

152) Neujahrsrundschau 1856 unter dem 9. Januar.
153) Aufzeichnungen, S. 151.

So heißt es im Tagebuch unter dem 28. April 1839: „Radowitz beklagt in einem Brief vom 4. Juni, welchen Riß das Benehmen der gläubigen Protestanten Leo, Hengstenberg, Leopold in den Religionssachen in das zarte ‚aus des Heilands Herzblut gewobene' Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten gemacht habe. Diese Folge werde aus der Kölner Sache bleiben, wenn alles andere vorüber sein werde. Mich hatte der ‚Riß' persönlich nicht berührt" [154]). So bezeichnet Gerlach in der April-Rundschau 1852 [155]) eine erneute Zusammenfassung der gesamten christlichen Kirche als eine taktische Notwendigkeit. Das Gemeinsame müsse in den Vordergrund gestellt werden. Die Einheit der wirklichen Christenheit bestehe in der „lebendigen Gemeinschaft mit Christo", deren Ausdruck Gerlach in der Gemeinsamkeit des apostolischen Bekenntnisses findet [156]).

In seinen Tagebuchaufzeichnungen entwirft Gerlach einmal das Bild dieser zukünftigen Kirche, das er im Herzen trägt: „Mir schwebt ein Ideal vor vom stillen Anschauen des Wesens und Wirkens Gottes in seiner g e s a m t e n Kirche — von einem ruhigen demütigen Ergreifen der Katholizität [157]) schon heute — ohne viel Streit für das Papsttum, sicher und fest in Gott — und getrost in der Burg der Kirche unter allen Brandungen der Zeit — dabei echt protestantisch: sola fide — und dieses Panier unseren Antinomisten vorhaltend zu ihrer Beschämung" [158]).

Eine Konversion lehnt Gerlach ab. Wenn der Historiker Gerlach in der Entscheidungsfrage des Mittelalters, dem Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum, ganz auf der Seite Roms steht und den Staat in einem Abhängigkeitsverhältnis von der Kirche sieht, so ist er doch der Überzeugung, daß das Papsttum das Evangelium an die Welt verraten habe, und deshalb sei die Reformation notwendig gewesen. Gerlach verficht deshalb auch nicht eine interkonfessionelle Kirche, sondern eine ü b e r konfessionelle. In dieser Kirche werden die konfessionellen Gegensätze, richtiger gesagt, Unterschiede, nur die Modifikationen, aber nicht die Grenzlinien bilden. Die Gläubigen beider Bekenntnisse sollen das Ziel der Weltentwicklung, das Königreich Gottes, verwirklichen. Dies sei die deutsche Sendung [159]) und der Weg zur Herbeiführung dieser Königsherrschaft Gottes sei „die Solidarität der ewigen Wahrheit" [160]). Preußen habe nun die besondere Aufgabe, die „Evangelische Katholizität" herzustellen [161]).

Daß die Konfessionen nicht aufgegeben werden sollen — die Kirche der Zukunft also eine überkonfessionelle sein soll — geht aus verschiedenen Aufzeichnungen Gerlachs hervor, in denen ein Dreifaches zum Ausdruck

154) Aufzeichnungen, S. 256.
155) B. A. IV, S. 166.
156) Vgl. Februar-Rundschau 1851, B. A. III, S. 160.
157) Anm. „katholisch" ist bei Gerlach meist in seinem urspr pünglichen Sinne gebraucht und identisch mit „ökumenisch".
158) Tagebuch, 29. März 1845, Aufzeichnungen, S. 422.
159) Vgl. denselben Gedanken bei Stahl.
160) März-Rundschau 1852, B. A. IV, S. 144.
161) Otto Kraus, Aus H. Leos geschichtlichen Monatsberichten und Briefen, Allgemeine Konservative Monatszeitschrift, 51. Jg., 1894, S. 12.

kommt. Einmal die oben genannte Aufgabe Preußens, die „Evangelische Katholizität" herzustellen, zweitens die konfessionelle Situation dieses Staates und drittens die Begründung für die Beibehaltung der Konfessionen. Der preußische Staat würde seine Fundamente untergraben, wenn er seinen evangelisch-konfessionellen Charakter aufgeben würde. Wenn nun die römischen Katholiken fordern, daß Preußen konfessionslos werden solle, so sei dieser Wunsch unchristlich und unkatholisch, und sie verkennten damit ihr eigenes Interesse [162]). Wenn Preußen paritätisch werden solle, müßte es auf seinen evangelischen Charakter verzichten [163]), und dann wäre Gerechtigkeit gegen die Katholiken unmöglich [164]). Die Konfessionslosigkeit würde zudem immer zur Gegnerschaft gegen die Kirche führen. Am Rande sei wenigstens vermerkt, daß zu diesen Überlegungen noch ein rein politischer Gedanke hinzutritt, der einmal mehr zeigt wie bei den Irenikern im preußischen konservativen Lager das Streben nach konfessioneller Einigung ursächlich zusammenhängt mit dem nach nationaler Einheit: Gerlach fordert die Hegemonie Preußens deshalb, „weil es fast gleichmäßig die Elemente der Kirche, Römer und Protestanten, in seinem Schoße trage" [165]).

Wie gestalteten sich nun praktisch die Wiedervereinigungsversuche unter den angeführten Gedankengängen Gerlachs? Zurückgehend auf einen Aufsatz „Die Partei der Evangelischen Kirchenzeitung" [166]) erschien im Jahre 1847 ein Aufsatz in den Historisch-Politischen Blättern [167]) über „Die Berliner Evangelische Kirchenzeitung in ihrem Verhältnisse zum Gustav-Adolf-Verein und zu den Historisch-Politischen Blättern". Beide Artikel glauben an die Notwendigkeit einer Aussöhnung und Wiedervereinigung aller Kirchen. Aber in der Frage nach dem Wege scheiden sich die Geister. Die Münchener ultramontanen, papalistischen Wortführer, die sich um die Historisch-Politischen Blätter geschart haben, erklären die Richtung der orthodox-pietistischen Protestanten für irrig. „Das war die Evangelische Kirchenzeitung von uns trennt, ist lediglich die katholische Lehre von der Kirche. Alle sonstigen Verschiedenheiten wären mit wenigen Worten ausgeglichen, ließe sich eine Brücke über jene Kluft schagen" [168]).

Entscheidend ist die Feststellung, daß nur über den Kirchenbegriff keine Einigung erzielt worden ist. Ob nicht noch andere Klüfte dogmatischer Natur zwischen Protestanten und Katholiken bestehen, erscheint zumindest fraglich, steht aber in diesem Zusammenhang nicht zur Diskussion. Die Reunionspolitiker von damals haben jedenfalls nur den Kirchenbegriff als trennend angesehen. Nach den im Schlußkapitel noch

162) Ev. Kirchenzeitung, 1843, S. 715.
163) Dezember-Rundschau 1852, B. A. V, S. 83.
164) Mai-Rundschau 1852, B. A. IV, S. 199.
165) Bei Jörg I, S. 330.
166) Ev. Kirchenzeitung 1846, S. 129, bes. S. 257 ff.
167) Bd. 19, S. 416 ff.
168) Historisch-Politische Blätter, Bd. 19, S. 430.

anzustellenden Betrachtungen über den gegensätzlichen, unüberwindlichen Kirchenbegriff der beiden Konfessionen, der ihre Substanz ausmacht, sei jetzt schon vorwegnehmend gesagt, daß hier der entscheidende Kern für das Scheitern der Verhandlungen liegt. Das stellt sich heraus, als einige Wochen nach dem Erscheinen der angeführten Artikel Gerlach mit Thadden, Kleist-Retzow und anderen nach München reist und dort mit führenden Katholiken, wie den beiden Görres, Ringeis, Philipps u. a. Unterredungen gepflogen werden, die aber ergebnislos bleiben, da man über die Gegensätze der beiderseitigen Kirchenbegriffe nicht hinwegkann.

Nach dem ergebnislosen Ausgang der Erfurter Konferenz, der oben angedeutet wurde — weiteres siehe unter Heinrich Leo — tut Gerlach im Anfang der 70er Jahre einen Schritt, der bezeichnend für ihn erscheint, wenn er auch in erster Linie politisch zu werten ist und nicht das Aufgeben seiner Bemühungen um die Wiedervereinigung der beiden getrennten Konfessionen bedeutet: Gerlach tritt als Hospitant in die Zentrumspartei ein. Zu diesem Schritt trieb ihn die Gegnerschaft zu seinem früheren Parteifreund Bismarck, die seit 1866 datiert, bedingt durch den neuen politischen Kurs des preußischen Ministerpräsidenten in der deutschen Frage. Daneben ist bestimmend für diesen Schritt Gerlachs Meinung, daß im Kampfe gegen die katholische Kirche auch die evangelische Kirche mit betroffen werde. Daß Gerlach mit dieser im wesentlichen politischen Entscheidung seine Hoffnung auf Wiedervereinigung nicht aufgegeben hat, bezeugt eine Rede, die er bei seiner Ernennung zum Ehrenmitglied des Zentrums hielt und in der er seine Lieblingsfrage erneut aufwarf. Auf der Grundlage des apostolischen Symbolums sei nach seiner Auffassung eine Wiedervereinigung möglich [169]); ein Gedanke, den Gerlach ein Jahr später in seinem Buch „Kaiser und Papst" in die Forderung kleidete, die gläubigen Protestanten müßten ein „gemeinsames katholisch-evangelisches Bekenntnis aufstellen" [170]). Die Folge dieser Rede ist der endgültige Bruch der konservativen Partei mit Gerlach und dem Zentrum und ferner die Entzweiung des Zentrumsparteiführer Windthorst mit dem Bischof Ketteler, der aus kirchenpolitischen Gründen eine enge Fühlungnahme mit den Konservativen wünschte.

So erreicht Gerlach gerade das Gegenteil von dem, was er ersehnte. Der Kulturkampf reißt die Fronten mit doppelter Schärfe wieder auf. Der Wiedervereinigungsgedanke entschwindet in den Auseinandersetzungen des neuen Reiches, zu dem sich weithin die Protestanten halten, mit der katholischen Kirche. Die Verhärtung des katholischen Dogmas durch das Vatikanum läßt die Hoffnung auf Wiedervereinigung in weite Ferne rücken.

Wo liegen die Wurzeln des Scheitern der Gerlachschen Pläne? Neben den Zeittendenzen politischer und konfessioneller Art, von denen an anderer Stelle die Rede war, liegen sie, wie bereits im Anfang er-

169) Kreuzzeitung 1871 Nr. 103.
170) Kaiser und Papst 1872, S. 9.

wähnt, in Gerlachs mangelndem Gefühl für die Gewalt und Größe der Realität. Die unveräußerliche Bedeutung des katholischen Kirchenbegriffes hatte Gerlach verkannt. Pius IX. hate wieder das alte Dogma „extra ecclesiam nulla salus" scharf ausgesprochen. Gerlach schien es überhört zu haben. Sein Ideal war der hierarchische Aufbau der Papstkirche, aber das sola fide der Reformation blieb für ihn immer eine „große Grundwahrheit" [171]). Hier gab es in seiner Zeit keine Verbindungslinie. Tridentinum und Vatikanum in ihren verschärfenden Wechselbeziehungen waren ein unüberwindliches Hindernis, das Gerlach übersah. Im Anfang des Jahrhunderts waren keine aggressiven Momente zwischen den beiden Konfessionen vorhanden. Freundschaftliche Beziehungen bestanden weithin zwischen den Anhängern der beiden Kirchen mit einem mystisch-ästhetischen Akzent, den die Romantik vermittelt hatte. Aber im Ablauf des Jahrhunderts hatte sich im Katholizismus der Übergang von einem innerlichen, mystisch-kultischen zu einem ultramontanen-papalistischen vollzogen. Der Kölner Kirchenstreit hatte den romantisch-konservativen Katholizismus politisch werden lassen. Zum anderen hatten sich auch im Protestantismus mit seiner Hinwendung zu einem neuen Konfessionalismus durch eine neue Welle der Orthodoxie entscheidende Wandlungen vollzogen. Diese neuen Gewichtsverteilungen hatte Gerlach nie in ihrer ganzen Schwere erkannt. So waren seine Wiedervereinigungsbestrebungen schon zum Scheitern verurteilt, als er noch immer ihnen nachging.

Stärker noch als für seine Gesinnungsfreunde gilt für Ludwig von Gerlach die kritische Feststellung, daß er Illusionist und Doktrinär war, bei aller imponierenden Geschlossenheit seines Weltbildes doch welt- und wirklichkeitsfremd. In vielem ein Kind seiner Zeit und doch ein Fremdling in seinem Jahrhundert. Sein Blick ging sehnsüchtig zurück in jene Zeit des deutschen Mittelalters, da Staat und Kirche verklammert waren zu einer großartigen Einheit. Das Phantom der Heiligen Allianz bildete darum Gerlachs Ideal. Als es unter den Schlägen einer härteren Wirklichkeit zersprang, war der Auftakt für das Zerbröckeln des Gerlach'schen Weltbildes gegeben. Sein ganzes ferneres Leben ist nur noch ein einziger verzweifelter Abwehrkampf gegen die stärkeren Gewalten der neuen Zeit, die sein Doktrinarismus nicht überwinden konnte. Diesen tragischen Kampf hat Gerlach mit Konsequenz, die ein überlegenes Lächeln des späteren Betrachters verbietet, geführt. Das kennzeichnende Urteil über Gerlach hat wohl sein damaliger Gesinnungsfreund Otto von Bismarck, den er später mit der ihm eigenen Folgerichtigkeit bekämpfte, gefällt und das abschließend hier vermerkt sei: „Er hat schon die Anlage, die Welt und ihr Regiment über seinen eigenen Anschauungen davon zu vergessen" [172]).

171) Jedele (a.a.O. S. 40) bezweifelt dies; eine Anschauung, die ich mir nicht zu eigen machen kann.

172) Bismarck über Gerlach 1852, Aufzeichnungen, 2. Bd., S. 148.

Joseph Maria von Radowitz.

Mag bei Leo und Stahl das Problem des Verhältnisses der beiden Konfessionen oft in den Bezirken des Theoretischen stehen geblieben sein, bei Radowitz greift es ungleich tiefer, weitet sich aus zu der entscheidenden Frage seines Lebens, die nicht peripher bleiben kann, da sie in sein allerpersönlichstes Dasein hereinbricht. Seine Mutter war lutherischer Konfession [173]), und bis zum 13. Lebensjahre erhielt er nur protestantischen Unterricht [174]) Aber zunächst trat eine Verschiedenheit nicht hervor, denn im Religionsunterricht wurde eine Vernunftreligion aufklärerischer Observanz gelehrt, die die Unterschiede der Konfessionen überspannte. In den Jahren 1815 bis 1821 erst fand Radowitz zur katholischen Kirche ein lebendiges Verhältnis, aber entscheidend für sein Leben bleiben und werden Freundschaften, die, wie er selbst bezeugt, im Protestantismus, „Daß alle diese Personen, die mir damals durch ihre Liebe ebenso nahegetreten, als sie mir durch ihre Eigenschaften Vorbild und Hilfe auf dem richtiger gesagt in der lutherischen Erweckungsbewegung wurzeln [175]), Wege zur Kirche wurden, sämtlich der protestantischen Konfession angehören, ist unzweifelhaft einer der einflußreichsten Umstände für die Führung meiner Seele geworden. Weit später erst begegnete ich wahrhaft geförderten Katholiken; von der Verwirklichung der katholischen Wahrheit innerhalb der Kirche hatte ich zu jener Zeit nur eine historische Überzeugung, während mir die Gestalt, welche der Herr in gläubigen Akatholiken gewinnen kann, täglich nahe vor Augen gerückt wurde . . . Früh bin ich dadurch zu der Notwendigkeit hingeführt worden, das Verhältnis der außerhalb der Kirche stehenden Gläubigen ernstlich zu betrachten, und ich kann wohl sagen, daß ich unablässig darum gerungen habe, hierin soweit zur Klarheit zu kommen, als es meine innere Ruhe durchaus verlangte“ [176])

Von entscheidender Bedeutung mußte dieses Problem für ihn werden, als er, der gläubige Katholik, die Gräfin Marie Voß, eine Protestantin, heimführte. Wenn man an den Brief vom 17. November 1832 denkt, in dem er seiner Frau schreibt: „Ganz liebe ich eigentlich nur Gott und Dich, mein Jenseits und mein Diesseits“, so begreift man, wie tief das konfessionelle Problem seine Persönlichkeit existentiell ergreifen mußte, weshalb es auch Friedrich Meinecke mit Recht in den Mittelpunkt seiner Untersuchung über die Entwicklung des westfälischen Artillerieleutnants stellt [177]). In seiner Seele mußte eine Auseinandersetzung mit dem katholischen Dogma „extra ecclesiam nulla salus“ schmerzhaft erfolgen. In

173) Hassel, S. 9.
174) Ebenda, S. 10.
175) Vgl. ebenda, S. 23. — Im Canitzschen Hause hat Radowitz die Gerlachs kennen gelernt. Von besonderer nachhaltiger Wirkung wurde für ihn die Freundschaft mit der Schwerzell'schen Familie zu Wellinghausen seit 1817. Darüber schrieb er: „Ich bin diesem Grade christlicher Vollkommenheit nie wieder begegnet“ (Hassel, a.a.O., S. 152).
176) Hassel, S. 12.
177) Meinecke, Radowitz und die deutsche Revolution, S. 8.

seiner Not hilft sich Radowitz durch die „spitzfindige Kasuistik", daß die Nachkommen einer auf eine einsame Insel verschlagenen Familie wohl extra ecclesiam leben würden, nicht aber extra salutem [178]). Mit dieser zweifellos brüchigen Beweisführung, die in ihrer Sophistik natürlich keine ist, kommt Radowitz zu dem Schluß, daß eine äußere Trennung noch keine innere bedeutet. „Unzweifelhaft leben unter den von der Kirche getrennten Parteien viele wahre Katholiken" [179]).

Radowitz wird selbst das Ungenügen dieser scholastischen Konstruktion verspürt haben, und er hat sich deshalb nicht mit dieser Scheinlösung begnügt und weiter gesucht nach einer Auflösung dieser Antinomie. Weil das Problem bis in die Wurzeln seines Daseins griff, konnte er nicht bei einer billigen dialektischen Ausflucht stehen bleiben, zum andern konnte er durch seine Ehe und seine Freundschaft zu dem pietistischen Kreis protestantisch-preußischer Adliger, der im Hause des Vetters seiner Frau, des Grafen Karl von Voß verkehrte, nicht in das starre Dogma seiner Kirche zurückflüchten. In dem Kreis der Gerlachs spielten konfessionelle Gesichtspupnkte in dem Ausgang des dritten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts noch keine entscheidende Rolle. Das nationale Erlebnis der Freiheitskriege und eine damit bedingte Auslösung religiöser Energien wirkt in diesem „Klub der Wilhelmstraße" nach. Im Zeitalter der deutschen Erhebung hatte man erfahren, daß Gottes Offenbarung nicht nur auf die religiöse Sphäre beschränkt ist, daß sie auch sichtbar wird in dem geschichtlichen Geschehen der Zeit. Gottes Finger glaubte man in der Geschichte gespürt zu haben, wie in Zeiten nationaler Neuformungen konfessionelle Begrenzungen fallen und der einzigartige Offenbarungsgehalt der christlichen Religion sich ausweitet in die Bezirke der Geschichte und Natur [180]). Friedrich Meinecke hat in seinem schönen Aufsatz „Bismarck und sein Eintritt in den christlich-germanischen Kreis" ein Bild der Ideen gezeichnet, die in dieser Gemeinschaft von Protestanten und Katholiken lebendig waren. Im Berliner Politischen Wochenblatt findet diese Gemeinschaft, die sich zusammengefunden hat gegen die Ideen von 1789, gegen Rationalismus und Liberalismus, ihr Sprachrohr (s. a.a.O.). „. . . niemand mehr als Radowitz hat in diesen Jahren um 1830 dazu beigetragen, den kronprinzlichen Freundeskreis und darüber hinaus die pietistische Orthodoxie Preußens für römisch-katholisches Wesen zu interessieren und für die Idee einer Kampfgemeinschaft gegen den Unglauben zu gewinnen" [181]).

Da droht auch für Radowitz der Kölner Kirchenstreit die Kampfgemeinschaft von gläubigen Protestanten und Katholiken zu zerstören. In einer Aufzeichnung vom 5. März 1838 „Die welthistorische Bedeutung

178) Vgl. Fragmente (Ges. Schriften, Bd. V, S. 10).
179) Ebenda, S. 39 unter 1831; S. 230.
180) Anm. Vgl. heute die theologische Auseinandersetzung zwischen Emanuel Hirsch und Wilhelm Stapel auf der einen und Wortführern der „Bekennenden Kirche" auf der anderen Seite oder die Polemik zwischen Karl Barth und Emil Brunner.
181) Meinecke, Radowitz, S. 20.

der Kölner Ereignisse" beklagt Radowitz diesen Riß, der die alten Freunde in beide Heerlager aufteilt. Doppelt schmerzhaft muß gerade er den Konflikt empfinden. Die preußischen Adligen schwenken in die Linie des Staates ein, den sie jetzt bewußter denn je als ihren Staat erleben und den sie schützen müssen gegen ultramontane Angriffe. Auch die Wahlpreußen Heinrich Leo und Friedrich Julius Stahl stellen sich vor den Staat. Hier wie dort lehnt ihr konservatives Gefühl sich gegen die ultramontanen Gelüste auf, die sie als revolutionäre Ausflüsse ansehen, und in ihrem Kreis bekämpft man nicht nur die Ideen von 1789, sondern „die Revolution in jeder Gestalt" — um ein Lieblingswort der christlich-germanischen Partei zu gebrauchen. — Hinzu scheint mir als weiteres Element das Obrigkeitsgefühl des Luthertums zu kommen, das seine staatliche Ausrichtung bis auf unsere Tage nicht verleugnet hat. Radowitz aber ist kein Protestant und nicht bodenverwurzelter Preuße. Wohl ist er — worauf Meinecke betont hinweist – in erster Linie Katholik und erst in zweiter Linie preußischer Untertan, aber selbst sein bewußter Katholizismus vermag nicht froh zu werden über die Erstarkung der römischen Kirche in Deutschland durch den Kölner Kirchenstreit, weil Radowitz auf der anderen Seite kostbare Errungenschaften aufgeben zu müssen meint. Seine Feindschaft gegen den Liberalismus hindert ihn daran, wie seine Glaubensgenossen das Bündnis seiner Kirche mit den demokratischen Zeitideen einzugehen und „die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat mit Argumenten aus der Gedankenwelt des Liberalismus zu beweisen". Den eigentlich Schuldigen am Ausbruch des Konfliktes sieht Radowitz nicht im Ultramontanismus, sondern in dem omnipotenten Staat, im Staatsabsolutismus, den er ebenso leidenschaftlich bekämpft wie den Liberalismus. So versucht er abermals mit einem dialektischen Sprung eine Brücke zu schlagen zwischen beiden Konfessionen. Er sieht die Kampffront nicht durch die Konfessionen laufen, insofern, daß auf der einen Seite die Protestanten und auf der anderen die Katholiken ihre Stellungen bezogen haben, sondern daß der eigentliche und gemeinsame Feind der moderne heidnische Staat sei, gegen den der gläubige Protestant neben dem Katholiken stehen müßte [182]).

---

182) Vgl. die Äußerungen zu Sieveking 1839. (Bilder aus Karl Sievekings Leben, Hamburg 1887, Bd. 2, S. 194): „Entrüstet äußerte sich Radowitz über die Verbindung, mit der Görres und die Würzburger Zeitung auf der einen Seite, Leo und Hengstenberg auf der anderen, gläubige Protestanten als Pietisten, gläubige Katholiken als Jesuiten anfeinden, da sie doch gegen den gemeinschaftlichen Feind des Unglaubens sich aneinanderschließen sollen". Vgl. auch Hassel, S. 57/58: „Konnte man irgend etwas als einen wahren und großen Fortschritt auf dem geistigen Gebiete in den letzten Jahrzehnten betrachten, so war es das erwachte Bewußtsein, daß in einer Zeit, wo der religiöse und politische Unglaube in weitester Ausdehnung seine Angriffe auf die Reste der christlichen und rechtlichen Ordnung im Leben der europäischen Menschheit richtet, alle, welche eine göttliche Regel in den irdischen Dingen anerkennen, zu gemeinsamer Verteidigung zusammenhalten müssen. In dem großen Bewußtsein, daß es gelte, den Kampf gegen den Feind der Wahrheit, heiße er Rationalismus, Pantheismus, Offizianten-Despotismus (das bedeutet bei Radowitz der Staatsabsolutismus – der Verfasser), Radikalismus

Der Kreis des Politischen Wochenblattes bricht auseinander, aber Radowitz geht nicht den Weg seines eifernden Glaubensgenossen Jarcke. Er legt stillschweigend seine Mitarbeit an der Zeitschrift nieder [183]) und ist bestrebt, der vorderen Frontlinie des Konfliktes fernzubleiben. Durch diese seine neutrale Haltung kann Radowitz sich seine preußische Position erhalten. Er ist schon zu sehr durch Pflicht und Neigung diesem Staate verbunden, als daß er sich von ihm lösen könnte wie die anderen Katholiken des Wochenblattes. „Es ist ja mein eigentliches Vaterland, meine einzige Heimat, die Stätte so vieler Freuden und Leiden, so vieler Wohltaten geworden!" [184])

In einer längeren Darstellung hat Radowitz in seinen Erinnerungen Rechenschaft abgelegt über seine Stellung als gläubiger Katholik und als Diener des protestantischen preußischen Staates, die seinen inneren Konflikt in seiner ganzen Tiefe aufzeigt und den Lösungsversuch, den Radowitz fand. „Ich bin ein gläubiges Glied der römisch-katholischen Kirche, erkenne in ihr die von Gott eingesetzte Heilsanstalt für die gesamte Menschheit. Ihre Gebote sind mir daher Gottesdienste; wo die mit anderen Pflichten in Zwiespalt zu treten scheinen, habe ich nur ihnen zu folgen, da überall das Niedere, Abgeleitete, dem Höheren, dem Ursprunge, weichen muß. Hierüber bestand und besteht in mir kein Zweifel; kein Gesetz kann den Ungehorsam gegen die Kirche rechtfertigen, keins die ewige Verantwortlichkeit dessen decken, der sich zum Werkzeuge feindseliger Handlungen gegen die Kirche direkt oder indirekt hergibt. Aber unmittelbar an dieser Grenze fangen die Pflichten des Untertanen an, die ihrem Ursprunge nach gleichfalls aus Gottes Geboten stammen. Er soll der rechtmäßigen Obrigkeit nicht allein in allen erlaubten Dingen unbedingt sich unterwerfen, sondern auch die Treue da bewahren, wo er sie im Irrtum sieht und weiß. Noch schärfer zeichnen sich die Pfichten des Dieners; solange mir mein Gewissen gestattet zu dienen, gebietet mir dasselbe Gewissen „des Königs Nutzen und Bestes überall zu suchen, Schaden und Nachteil aber nach äußerster Möglichkeit zu verhüten" [185]), hiermit ist nicht zu transiieren, und die schwere Aufgabe bleibt nur, die scheidende Linie überall zu erkennen und einzuhalten. Soweit als irgend meine Einsicht reicht, scheint mir, daß diese Linie ganz natürlicherweise durch den Beruf selbst gezogen ist. Die Richtschnur, die ich mir in diesem herzzerreißenden Konflikte vorzeichnete, war daher folgende: Ich habe

---

oder wie er sonst wolle, zu gestehen, konnten und durften sich auch solche eng zusammenschließen, welche sich ihrer sonstigen konfessionellen Differenz wohl bewußt waren." — Interessant ist hier wieder das Bewußtsein, Nachhut eines christlichen Abendlandes zu sein, die stille Resignation, daß der Kirchenstreit die letzten Verteidigungspositionen zerstört habe.

183) Vgl. Hassel, S. 60/61.

184) Schriften, Bd. IV, S. 94 (unter 1839). Vgl. ferner Hassel, S. 57: „Warum kann ich mich nicht so der Freude hingeben, wie viele meiner katholischen Bekannten? Preußen, der Staat, dem ich nicht bloß aus Dienstpflicht, sondern in wahrhafter Liebe anhänge, hat eine Wunde empfangen, aus welcher sein Herzblut ausströmt".

185) zit. aus der Eidesformel der preußischen Beamten.

weder Beruf noch Mittel, um die Regierung von der Ungerechtigkeit und Schädlichkeit ihres Verfahrens gegen die katholische Kirche zu überzeugen, daher auch keine Pflicht, hervorzutreten. Ich bin aber streng gebunden, jede auch indirekte Teilnahme an diesem Unrechte zu meiden, und muß daher sofort den Dienst und Preußen verlassen, sobald mir eine solche angemutet und dienstlich begehrt wird. Außerhalb dieses Falles besteht meine Pflicht des Gehorsams ganz unverändert fort; das Unrecht, welches die Regierung begeht, dispensiert mich durchaus von nichts; ich muß nicht allein in Handlungen, sondern auch in Worten, ja in Gedanken alles fernhalten, was nicht mit der beschworenen Treue bestehen kann. Hiernach habe ich mich auch des geringsten Anteils in dem Streite zu enthalten und mir selbst ein ehrerbietiges Stillschweigen überall auferlegt, wo die Mitteilung meiner Ansichten und meiner Kenntnis der Dinge den Gegnern der Regierung irgendwelche Waffen liefern konnte. Ich habe das Glück gehabt, auf diesem Wege verharren zu dürfen, da mir keine dienstlichen Anmutungen gemacht worden sind, die mich in Konflikt gebracht hätten."

In den Fragmenten hat Radowitz acht Jahre nach dem Ausbruch des Kölner Kirchenstreites sich noch einmal mit seiner persönlichen Frage „Der Katholik zwischen seiner Kirche und dem Staate" auseinandergesetzt. Der Katholik habe einen zweifachen Gehorsam zu erfüllen, dem Staate und der Kirche gegenüber. „Der Staat hat es mit den weltlichen Dingen zu tun, die Kirche mit den geistlichen. Ein Konflikt soll nie stattfinden, und der katholische Untertan nie im Zweifel sein können" [186]). Trotzdem könnten Konflikte auftauchen. Einmal wenn eine der beiden Mächte in das Gebiet des anderen übergreife, zum anderen, wenn „das Gebiet, auf dem sie walten, ein streitiges ist". Dann gäbe es nur eine Möglichkeit: passiven Widerstand des Katholiken. „Er wird nicht gegen die kirchliche Bestimmung handeln, aber dem Gebote des Staates eine nur streng auf seine eigene Person beschränkte ehrerbietige Ablehnung entgegenstellen" [187]).

Vor die letzte Entscheidung ist Radowitz nicht gestellt worden. Er konnte sich aus der Feuerlinie des Streites zurückziehen, und durch den Regierungswechsel von 1840 wurde ihm seine Stellung zu dem Staate, in dessen Diensten er stand, erleichtert. Seine Freundschaft zu dem Kronprinzen hat ihm wesentlich geholfen, die Spannung zwischen Glaubensbekenntnis und Staatsdienst zu überbrücken. Die Achtung des Kronprinzen vor anderen Glaubensformen, soweit sie ihren christlichen Charakter nicht verleugneten [188]), hat dann in entscheidendem Maße dazu bei-

186) Radowitz, Fragmente (Ges. Schriften, Bd. V, S. 192 ff.).
187) Ebenda, S. 194.
188) Vgl. das Urteil des Prinzen Johann von Sachsen über Friedrich Wilhelm IV. in dieser Frage. (Zit. bei Hassel, S. 180). Ferner Radowitz' Äußerung: „Wenig katholische Fürsten haben wohl je in diesem Maße den festen Willen gehabt, die römisch-katholische Kirche so in ihrem vollen, uneingeschränkten Rechte zu schirmen, wie er, der Protestant " (Hassel, S. 313). Außerdem Neue Gespräche, S. 180; S. 174.

getragen, daß Radowitz in der Folgezeit immer mehr in den preußischen Staat hineinwuchs, sodaß der Kölner Kirchenstreit für ihn nicht die zerreißende Wirkung haben konnte wie für viele seiner Glaubensgenossen im konservativen Lager. Das konfessionelle Problem war nach dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelms IV. für Radowitz nicht endgültig gelöst, und immer wieder mußte er sich unter veränderten Bedingungen, aber mit derselben persönlichen Anteilnahme zu der Frage des Verhältnisses der beiden christlichen Konfessionen zueinander stellen.

Als Preuße und Katholik wollte er leben und wirken, und diese Haltung kommt deshalb auch in der Kirchenfrage im Verfassungskampf im Ausgang der 40er Jahre zum Ausdruck, in der er im Gegensatz zu seinen ultramontanen Glaubensgenossen eine gemäßigte Haltung einnimmt. Gerade weil er an der Lösung der deutschen Frage maßgeblich mitarbeitet, kann er sich den ultramontanen Standpunkt nicht zu eigen machen [189]). Den Konflikt zwischen dem Verhängnis der konfessionellen Spaltung und dem Aufbruch des nationalen Gedenkens hat er persönlich zutiefst empfunden und den Versuch unternommen, die alten Risse in seiner Konzeption der Lösung der deutschen Frage zu überwölben. Gerade bei Radowitz taucht immer wieder der Gedanke auf, daß politische Einheit und Glaubenseinheit sich gegenseitig bedingen, ja, daß es ohne Glaubenseinheit keine politische Einheit geben könne. In den „Neuen Gesprächen" läßt Radowitz sein Pseudnym Waldheim sprechen: „Ich wünschte aus tiefem Herzensgrunde, daß alle Deutsche zur vollen Erkenntnis der einigen und einen Wahrheit gelangen möchten, so wie es geschehen wird, wenn die Zeit erfüllt ist. Ich weiß auch, daß erst dann diejenige Form des politischen Lebens gefunden werden wird, die in allem dem göttlichen Willen entspricht" [190]). Sicherlich ist die resignierende Formulierung dieser Zukunftshoffnung entstanden unter dem Eindruck des Zusammenbruchs seiner Unionspolitik, der die Lösung der deutschen Frage in weite Ferne gerückt zu haben schien.

Gerade bei Radowitz wird die Verquickung religiöser und politischer Motive besonders deutlich. Für ihn sollen beide Stränge sich zusammenschließen zur Abwehr gegen die heraufziehenden Ideen einer neuen Zeit. Mit Schmerz gehen seine Gedanken zurück in die ferne Zeit des Berliner Politischen Wochenblattes, der Gemeinschaft der Gläubigen beider Konfessionen gegen den gemeinsamen Feind [191]). Immer wieder versucht er die zerbrochene Front wieder zusammenzuführen. Der irenische Traum der Wiedervereinigung ist im Sturm der harten Zeitereignisse verflogen.

189) Vgl. Radowitz' Aufzeichnungen über das Erfurter Parlament unter dem 2. Mai 1850: „Was soll ich von den Ultramontanen sagen? Meine heiligsten Pflichten wie innersten Gefühle ziehen mich in die Gemeinschaft dieser Männer, Gott allein weiß, was ich gelitten habe und leide unter einer solchen Spaltung. Aber ich darf den groben, unbewußten, ja leider auch bewußten Trugschluß nicht gutheißen, der diesem Parteitreiben zugrunde liegt. Die wahren Interessen der katholischen Kirche haben nichts gemein mit diesen österreichisch-bayerischen Absichten". (Radowitz, Nachgelass. Briefe und Aufzeichnungen, S. 229).

190) S. 155, 156.

191) Radowitz, Fragmente, S. 245 ff.

Schärfer als manche seiner Gesinnungsfreunde hat er die die Trennung der Konfessionen bedingende entscheidenen Gesichtspunkte erkannt: Erstens die verschiedene Auffassung der Rechtfertigungslehre, zweitens Laienkelch und Priesterehe und drittens den wesentlichsten Punkt, die Lehre von der Kirche [192]). Aber gerade unter dem Eindruck des Kölner Kirchenstreites glaubt er, daß jetzt die Stunde gekommen sei, den Streit der Konfessionen zu begraben und zusammenzustehen gegen den gemeinsamen Feind. „Was keine Polemik, was nicht die wohlgemeinten ireniſchen Bestrebungen vermocht, das wird die Gemeinschaft im Leiden erzwingen: den Streit der Konfessionen wenn nicht schlichten, doch zurücktreten lassen. Wenn der Unglaube überall siegreich geworden und zum Regimente gelangt ist, wenn er dann, wie unausbleiblich, die gläubigen Katholiken und die offenbarungsgläubigen Protestanten auf demselben Scheiterhaufen versammelt, oder vielmehr wie es die Zeit mit sich bringt, sie in gemeinsamen legalen Verfolgungen umfaßt, dann wird der Hadergeist und Hochmut, der mehr wie alles die Spaltung bewirkt hat, verstummen" [193]). Er zieht die scheidenden Grenzen nicht zwischen den Konfessionen, sondern sieht in dem modernen, „heidnischen" Staat den eigentlichen Gegner, den die Gläubigen beider Bekenntnisse gleichermaßen zu bekämpfen hätten. „In wieviel Kämpfen, welche die katholische Kirche gegen das absolute Beamtenregiment oder gegen die Abgefallenen aus ihrer eigenen Mitte zu bestehen hatte, mußte sie die gläubigen Protestanten im Lager ihrer Feinde sehen. Und wie oft hat sich auch die klägliche Erscheinung wiederholt, daß Katholiken den Streichen und Wühlereien zujauchzten, welche von Ungläubigen aller Farben gegen den christlichen Protestantismus geführt wurden. Die Zeit ermahnt mit tiefem Ernste diesem sündhaften und verkehrten Treiben ein Ende zu machen" [194]). Die Linie in diesem Kampfe, die alle Christen umschließe, sei bereits vorhanden in dem ältesten Glaubensbekenntnis, dem apostolischen. „Eine Allianz auf dieser Grundlage ist keine Union, weder eine absorptive noch eine temperative, sondern ein Bund gegen den Feind, der allen dräuet . . . Es werde dabei nicht vereinigt, was getrennt bleiben muß, aber es bleibe auch nicht geschieden, was vereinigt werden darf" [195]).

Radowitz hat versucht, die Spannung zwischen gläubigem Katholiken und preußischem Staatsmann bewußt und echt zu leben [196]). Man kann dieser Persönlichkeit in dieser aufrechten, oft schmerzhafte Wunden

---

192) Ebenda, S. 98: „Aber die Lehre von der Kirche ist es, welche, nach menschlichem Ermessen für immer, jeden Wiederanschluß verhindert".

193) Radowitz, Fragmente (Ges. Schriften, Bd. V, D. 101).

194) Ebenda, Ges. Schriften, Bd. IV, S. 201.

195) Radowitz, Fragmente (Ges. Schriften Bd. IV, S. 202).

196) Vgl. auch Fragmente (Ges. Schriften, Bd. IV, S. 302): „Die katholische ‚Partei' wird jenem preußischen Katholiken vorwerfen, er opfere die Interessen der Kirche dem Ruhme und der Größe Preußens. Auch diejenigen, die an seiner kirchlichen Aufrichtigkeit nicht irre geworden, werden mindestens bedauern, daß er sich nicht zur Höhe ‚katholischer Weltanschauung' erheben wolle oder könne. Die preußische ‚Partei' wird denselben katholischen Preußen verdächtigen, er suche statt des Vorteils seines Staats nur die Verherrlichung seiner Kirche".

schlagenden Haltung die verstehende Achtung nicht versagen. Radowitz ragt unzweifelhaft aus der Reihe der meisten seiner Glaubensgenossen heraus, vor denen als den Proselytenmachern Hengstenberg die Gerlachs gewarnt hatte [197]). Ohne die Gläubigkeit des Katholiken Radowitz mit einem Fragezeichen versehen zu wollen, darf aber doch das vorsichtig wägende Urteil feststellen, daß das politische Moment bei ihm vordergründig war. Die Freundschaft mit bewußten Protestanten aus seiner Frühzeit hatte in ihm Achtung vor dem Glauben seiner konservativen Gesinnungsfreunde erweckt und zusammen mit der Freundschaft zu Friedrich Wilhelm IV. ihn gehindert, den Weg der ultramontanen Bekenner seines Glaubens mitzugehen. Seine Bindungen an den preußischen Staat haben sich schließlich als so fest erwiesen, daß er nicht in das Lager des Münchener Görres-Kreises abschwenkte.

Zusammenfassung und kritische Würdigung.

Seit den Tagen der Kirchenspaltung war die Sehnsucht in unserem Volke lebendig, diese Trennung zwischen den Bekennern des christlichen Glaubens zu überwinden. Mit besonderer Stärke ist die Hoffnung immer aufgebrochen in den Tagen nationaler Besinnung, in den Zeiten nationalen Verfalls und nationaler Erhebung. Dreimal wird dieses große Thema wenn auch variiert, so doch mit dem gleichen Motiv, mit besonderer Stärke zum Klingen gebracht: Nach dem Dreißigjährigen Kriege (Leibniz), während und nach der napoleonischen Epoche und in der deutschen Schicksalswende unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Revolution. Unsere Aufgabe war es, nachdem wir den ersten Höhepunkt dieser Bemühungen, der durch den Wiedervereinigungsplan Leibniz' charakterisiert ist, im Einleitungskapitel gestreift hatten, die Bestrebungen in den Anfängen der konservativen Bewegung zu untersuchen, und in einem kurzen Ausblick werden wir den Blick auf die Gegenwart ausrichten.

Im Zeitalter der Aufklärung waren die Dogmen der beiden christlichen Kirchen, deren konfessionelle Scheidung als Mißbildung angesehen wurde, erweicht worden. Daß dieser Vorgang nicht in einer antichristlichen Haltung ausmündete, wurde verhindert durch das besondere Gepräge der deutschen Aufklärung, in der christliche Elemente, wenn auch oft überlagert und unrein, lebendig waren und mitschwangen. Die Verbindungslinien zwischen Aufklärung und Pietismus sind mehr oder minder deutlich immer vorhanden gewesen. Ein Ausdruck für dieses Beieinander- und Nebeneinanderstehen war das zeitweilige Bündnis gegen das Staatskirchentum des Absolutismus. Ferner kann nicht übersehen werden, daß eine Reihe führender Pietisten großes Ansehen unter den Aufklärern genoß. Es müßte einmal untersucht werden, welche Bedeutung gerade das

197 Vgl. Briefwechsel Hengstenberg-Gerlachs bei Bachmann, Bd. II, S. 299 ff.

evangelische Pfarrhaus in diesem Zusammenhange hat. Von der Anglistik her mit einem Ausblick auf die deutsche Literatur hat es Herbert Schöffler [198]) in seinen Untersuchungen getan und ist zu dem Schluß gekommen, daß der Pastorensohn, an der traditionellen Religiosität irre geworden, nicht in das andere Extrem verfällt und einem dürren moralistischen Deismus oder gar Atheismus huldigt, sondern daß er sich in dieser Spannung nur vor einen Ausweg gestellt sieht: Die Flucht in das religiöse Gefühl. Sicherlich hat das evangelische Pfarrhaus einen wesentlichen Beitrag dazu geliefert, daß – im Gegensatz zu Frankreich – - die deutsche Aufklärung und der Pietismus nicht restlos auseinandertraten, sondern verklammert blieben.

Unter den Stürmen der großen Revolution brachen die bisherigen religiösen Werte zusammen. Man erkannte, daß die blasse Religiosität des Nationalismus ebensowenig wie die verhärtete Orthodoxie dem Menschen Schutz und Halt bieten konnte. Eine religiöse Erschütterung ergriff die Menschen. Man sah in dem turbulenten Geschehen der Zeit Gottes Gericht, fühlte sich zur Buße gerufen und suchte auf neuen Wegen den alten Gott. Man ging daran, das Gestein abzuklopfen, das auf den Goldadern echter Religiosität lagerte, weil man in ihr die stärkste Waffe gegen die Revolution sah.

Eine Welle religiösen Gefühls riß den Menschen fort, ungebunden und überschwenglich. Die Kirchen als solche haben kaum Anteil an dieser Erweckung neuer religiöser Energien. Wohl werden sie mitgerissen, erfaßt, und die geweckten Kräfte strömen auch in ihren Raum ein, aber abgesehen von einzelnen Predigern sind sie nicht die Bannerträger gegen die Revolution. Die Kirchen haben nicht mehr Eigenrecht und Eigengesetzlichkeit, die Religion wird eingespannt in den Stromkreis nationalen Geschehens. Sie wird zu Hilfe gerufen im nationalen Befreiungskampf. Angesichts des nationalen Unglücks scheint die Stunde gekommen, daß die religiöse Zerrissenheit der deutschen Nationa beseitigt wird. Der eine Gott der Christenheit spricht für die deutschen Patrioten in der Not und Erhebung seine eindringliche Sprache als der Herr der Geschichte. Vielfältig und reich ist der Chor, der zur religösen Sammlung ruft. Unter dem mystischen Bogen der Heiligen Allianz sammeln sich die Ireniker aus beiden Konfessionen. Das Streben nach nationaler und religiöser Einheit vereinigt sich. Aber schnell versinkt der Rausch der Erhebung, wiewohl die Sehnsucht bleibt, aber auch das Unvermögen, härter zu sein als die Wucht historischer und ideengeschichtlicher Tatsachen, als der Geist des Restaurationszeitalters, dem man andererseits viel zu stark verhaftet ist, um ihn überwinden und zu neuen Ufern vorstoßen zu können. Es liegt ein Schleier tiefer Resignation über den Persönlichkeiten dieser Epoche, die die politische und religiöse Einigung der Nation erstrebte. Fast ist man geneigt zu sagen, daß ihr innerer Reichtum, ihr wesentlich kontemplatives Unempfinden — und diese Menschen sind wohl doch in erster Linie rück-

198) Herbert Schöffler, Protestantismus und Literatur, Leipzig 1922, S. 229 ff.

wärts gewandt, sie stehen nur im Vorhof, sind nur Täufergestalten und wissen den Messias nicht unter sich — ihnen die Fähigkeit nahm, zu jener mitunter engstirnigen Selbstbeschränkung durchzustoßen, die eine Vorbedingung aller Aktivität ist[199]).

Die alten Kräfte, die gereinigt und erstarkt aus der Umgestaltung der europäischen Welt nach der napoleonischen Epoche hervorgingen, erwiesen sich stärker als die Persönlichkeiten, die einmal angetreten waren, die Schaffung eines neuen Weltbildes in das geschichtliche Bewußtsein zu stellen. Die Elemente ihres Wesens, die ihren Nährboden in jenem Dreiklang von Romantik, Konservatismus und Erweckungsbewegung hatten, erwiesen sich als zu schwach, die Zeittendenzen sich gefügig zu machen und in souveräner Beherrschung der Mittel und Formen zu benutzen zur Verwirklichung ihrer Ziele. So blieb ihnen nur die Wahl, ihren Bund mit den erstarkten Mächten zu machen in der Abwehr gegen die aufstrebenden Strömungen des Jahrhunderts, um einen festen Grund unter den Füßen zu haben und nicht von vornherein im luftleeren Raum zu schweben, sodaß ihr Kampf schon in der Anlage die Aussicht auf Führung und Bewältigung des Problems nicht besaß. Dieses Rückwärtsgewandte, oft skuril Phantastische, Wirklichkeitsferne, in der Verteidigungsstellung Befindliche, auch wenn man meint im Angriff zu stehen, ist die Tragik dieser Generation. Sie erscheinen wie letzte Widerstandsinseln in der heranwogenden Flut neuer und stärkerer Gewalten.

Einst war in ihrem Kreis der Ruf zur nationalen und religiösen Sammlung ertönt. Für einen Augenblick schienen sie der Verwirklichung ihres Traumes nahe. In der Heiligen Allianz, jener „mittelalterlichen Idee einer christlichen Welteinheit in der Form eines Völkerbundes" dieser Ideologie einer weltlichen Theokratie, wurde die Fassade einer neuen Weltordnung sichtbar, aber sie erwies sich doch bald als eine „Theaterdekoration" (Gentz). Die politische Mission der Heiligen Allianz zerbrach in den außenpolitischen Spannungen des dritten Jahrzehnts. Zu einer religiösen Einigungsmöglichkeit konnte sie nicht werden, da der Papst sie wegen ihres irenischen Charakters ablehnte[200]). Diese Ablehnung ist der erste Ausdruck für das Erstarken der römischen Kirche. Die Verluste machtpolitischer Art haten eine Neubelebung der inneren Werte im Katholizismus zur Folge gehabt. Die Neuschöpfung des Jesuitenordens hatte diesen Stoßtrupp der römischen Hierarchie wieder verwendungsfähig gemacht. Der Streit Wessenbergs mit der Kurie zeigte den erstarkten Ultramontanismus im siegreichen Kampf mit deutschen nationalkirchlichen Plänen. Damit hat sich den Ideen einer religiösen Einigung ein unwindlich erscheinendes Hemmnis entgegengestellt, das seine Front ständig verstärkt. Joseph Görres, der bis 1819 die höhere Einheit von Katholiken

199) Anm. Diese kritische Erkenntnis Rohdens über die Romantiker (a.a.O., S. 101) sei hier auf die Männer der ganzen Epoche ausgedehnt.

200) Anm. Ihre Ideologie erwies sich trotz allem als so stark, daß sie noch weiter nachhaltig wirkte. Metternichs Bonmot von dem „lauttönenden Nichts" darf nicht dazu verleiten, die moralische Bedeutung der Heiligen Allianz zu unterschätzen.

und Protestanten sah, wird zum Bannerträger des Ultramontanismus. Hatte er einst Rom die „Metropole des Reiches der Dummheit" genannt, so ist er jetzt einer ihrer fanatischsten Vorkämpfer. Die irenische Front zerbröckelt imer mehr, um im Kölner Kirchenstreit ihren Todesstoß zu empfangen.

Neben der Verfestigung und Verhärtung der katholischen Linie läuft eine Neuformierung des Protestantismus. Er weist nicht die imponierende Einheitlichkeit des Katholizismus auf, was zur Folge hat, daß man in der römischen Kirche ein Bollwerk gegen die Ideen von 1789 sieht, im Protestantismus aber ein Instrument ohne Schlagkraft und außerdem nicht zuverlässig, da gläubige Katholiken unter dem Einfluß Hallers in ihm ein revolutionäres Element sehen. Viele der katholisierenden Protestanten aus dem romantisch-konservativen Kreis suchen den Anschuß an die katholische Kirche, die anderen finden den Weg in eine neue lutherische Orthodoxie, die, ihre pietistischen Fermente nicht verleugnend [201]), Anschluß an die preußischen Hofkreise [202]) sucht und gewinnt. Weil diese neupietistische Erweckungsbewegung des 2. und 3. Jahrzehnts Männer des staatlichen Lebens umschließt, kann es nicht ausbleiben, daß staatliche und religiöse Dinge sich verquicken. In logischer Konsequenz stehen darum im Kölner Kirchenstreit die protestantischen Konservativen vor ihrem Staat, um den hierarchischen Anschlag abzuwehren. Schmerzhaft müssen die romantischen Konservativen erkennen, daß ihre gemeinsame Front zerbricht. Hengstenbergs Urteil über den germanischen Kreis erweist sich als zutreffend, wenn er sagt, es stelle sich immer deutlicher heraus, daß diese Gemeinschaft aus den heterogensten Elementen bestehe [203]). Der Kölner Kirchenstreit zeigt in seiner trennenden und zerreißenden Wirkung [204]), daß dieses Bündnis der Konservativen aus beiden Konfessionen nicht tragfähig genug war, weil die konfessionellen Instinkte stärker sind als Überlagerungen religiöser und nationaler Vernunft. Schärfer denn je treten die gegeneinanderstehen-

201) Anm. Friedrich Wilhelm IV. in seinem romantischen Pietismus mit starker Neigung zum Konfessionalismus ist dafür ein typischer Vertreter.

202) Vgl. Karl von der Gröben, der 1843 Generaladjutant wird, Ludwig Gustav von Thiele, dessen Ernennung zum Kabinettsminister 1841 erfolgte und Leopold von Gerlach, das Haupt der Kamarilla.

203) Jörg, a.a.O. Bd. 1, S. 324.

204) Anm. Dieser Feststellung widersprpicht nicht, wenn Leopold von Gerlach an seinen Bruder Ludwig schreibt: „In der Form hat der Erzbischof gefehlt, aber in der Sache hat die katholische Kirche durchweg recht" (Tagebuch v. 18. Nov. 1837). — Hier schwingt die Trauer über das Auseinandertreten der konservativen Front mit, von der Gerlach auch in den Tagen des Streites hofft, daß sie wieder in ruhigeren Zeiten zusammentreten könnte. Zum anderen erscheint mir in der Äußerung Gerlachs ein altes pietistisches Ressentiment gegen den omnipotenten, staatskirchlichen Tendenzen huldigenden Staat anzuklingen. Wie gerade Gefühlsrückstände in den Tagen des Kölner Kirchenstreites mitsprechen, erhellt ein Brief Böhmers an den alten Hans v. Gagern: „Ich Lutheraner halte es mit dem Erzbischof, mit dem Rheinland, mit den Katholiken; auch deshalb, weil ich weiß, mit welcher empörenden Rechtswidrigkeit und Härte man gegen meine Glaubensgenossen in Schlesien verfahre" (Paul Wentzcke, Max von Gagern, HZ. Bd. 112, S. 331).

den Fronten zutage und die kommende, historische Entwicklung sollte die weiter zunehmende Verfestigung und Verhärtung der konfessionellen Aufspaltung zeigen.

Drei entscheidende Gründe scheinen hier das Scheitern der Wiedervereinigungsbestrebungen herbeigeführt zu haben. Einmal das Verkennen der politischen Wirklichkeit. Ein konservativer Staat muß immer Machtstaat sein, und nicht nur christlich-romantischer Rechtsstaat. Diese wichtige Erkenntnis besaßen weder Leo er vielleicht noch am ehesten in seiner späteren Entwicklung, als er sich zu Bismarck bekannte — noch Stahl, noch Gerlach. Diese Überschätzung kirchlicher Kräfte und die Unterwertung politischer Energien wird einmal mehr deutlich an ihrem Gegenspieler Bismarck, der, obwohl persönlich den streng-kirchlichen Kreisen verbunden, wußte, daß mit kirchlichen Bekenntnissen politische Vorteile nicht zu erringen sind. Er glaubte, wenn er im Jahre 1847 den Plan der Begründung einer konservativen Zeitung entwarf, welche sich den politischen Verhältnissen mit Ausschluß der kirchlichen widmen sollte, daß das rein weltliche konservative Programm mehr Werbekraft besitze als das kirchliche[205]). Die Verquickung religiöser und politischer Ideen ist also nicht nur von einer christlichen Position aus zu verwerfen.

Das Bündnis der Konservativen protestantischer und katholischer Herkunft war, wenn man die kritische Sonde anlegt, nach rückwärts gewandt. In einer negativen Einigung liegt aber nie die Kraft zu einer positiven Einheit. Wenn ein Anstoß von außen kommt, der vernunftgemäße Erkenntnisse bedroht, weil er stärkere, rational nicht mehr faßbare, in seelischen Bezirken verwurzelte, Kraftzentren anrührt, muß das konstruktive Gebilde des Gedankens zerbrechen.

In der Abwehr der Ideen der französischen Revolution hatte man sich zusammengefunden, meinte, daß beide Kirchen gleichermaßen bedroht wären vom Zeitgeist und daß man deshalb zusammenstehen müsse zur Verteidigung der heiligsten Güter. Bei aller scheinbaren Breite und Fülligkeit erwies sich jedoch diese Basis als zu schmal, um zu einer Wiedervereinigung der getrennten christlichen Bekenntnisse zu kommen oder auch nur die latent schlummernden konfessionellen Instinkte tragen und überwinden zu können.

Diese Feststellung leitet über zu dem zweiten Grund des Scheiterns. Man versuchte aus einem fundamentalen Gegeneinander ein paritätisches Nebeneinander zu schaffen, als der irenische Traum des Wiedervereinigungsgedankens zerstört war. Und hier muß der Historiker zum Theologen werden, um die letzten Hintergründe aufzuhellen. Der Versuch, ein im empirischen Protestantismus gegebenes protestantisches Christentum mit einem im Katholizismus als empirische Größe enthaltenes katholisches Christentum zur Sythese zu bringen, kann keine Verwirklichung finden. Das Reich Gottes, für dessen Sichtbarwerdung als einer deutschen Aufgabe sich etwa Ludwig von Gerlach eingesetzt hat, ist im politischen Raum nicht zur Darstellung zu bringen. Der Begriff des Reiches Gottes ist letztlich ein eschatologischer, der einmal im historischen Dasein des Na-

205) Georg von Below, a.a.O., S. 1102.

zareners lebendig wurde und nach lutherischer Lehre aufleuchtet in der Verkündigung des Wortes, vor allem aber im Sakrament, sodaß den Gläubigen im Mysterium eine Ahnung von der kommenden Herrlichkeit überfällt, aber im politischen, innerweltlichen Bereich ist das Reich Gottes nicht zu schaffen durch unsere Tat [206]). Ebenso ist Stahls Konstruktion des „christlichen Staates", erwachsen aus pietistischen Strömungen, eine Phantasmagorie. Diese Illusion des lutherischen Laientheologen gibt es bei Luther nicht, denn im Staat regiert das Schwert und nicht die Liebe.

Man setzte neben und über die historisch-konfessionell geprägten „Christentümer" ein Drittes als Idee und Abstraktion [207]). Sah die Konfessionen als gleichwertig und nur als Durchgänge zu einer höheren Einheit, der idealen Einheitskirche der Zukunft. Petrus und Paulus als Verkörperungen der beiden Kirchen, erschienen als ausgeprägte Individualitäten, die zusammengefaßt und überhöht wurden von der Figur des Johannes, jener harmonischen und ausgeglichenen Gestalt aus dem Jüngerkreis des Herrn der Kirche.

Man sah die Antinomien des Daseins und der Welt als Keime der Revolution und suchte sie zu überwinden, weil sie das organische Weltbild des romantischen Konservatismus störten oder gar zu zerstören drohten. Als Antinomien mußte auch die Aufspaltung des religiösen Gefühls in Konfessionen erscheinen und der universalistische Kern der Romantik drängte zur Überwölbung der Gegensätze. Diese Menschen eines romantischen Konservatismus aber hatten nicht die robuste innere Kraft, die Antinomien zu überspringen oder in ihrer spannungsreichen Polarität gestaltend zu leben. Die Harmonie war ihre Sehnsucht, die Zerrissenheit ihres eigenen Wesens ihr Schicksal. So blieb ihnen nur die Flucht aus der verpflichtenden Gegenwart in die Abstraktion, in die Ideologie. Sie waren wesentlich Männer der Kritik, nicht der Tat, nicht schaffend, sondern abwehrend, Kräfte der Wiederherstellung, nicht der Neugestaltung. Sie ließen sich weniger von Realitäten als von den Postulaten ihrer Idee leiten. Trotz ihrer scheinbaren Verwurzelung in der Welt gingen sie als Bürger einer anderen Welt durch ihre Zeit [208]). Sie hatten sich ein theo-

206) Anm. Im katholischen Dogma fällt der Begriff des Reiches Gottes mit dem Wirken der Kirche zusammen. Ein Zeichen, daß Gerlach hier das Reich Gottes nicht nur als sittlich-religiöse Größe auffaßt, sondern sogar als politische Organisation und in diesem Zentralpunkt seiner Weltanschauung ganz katholisch denkt.

207) Vgl. Emil Brunners Urteil (a.a.O. S. 25): „Jenes konservative Luthertum der Jahrhundertmitte, dessen Stichwort: die geschichtliche Tradition und dessen kraftvollster und einflußreichster Vertreter wohl der Staatsrechtslehrer Stahl war, ist nicht ein echt reformatorisches Gewächs, sondern ein Bastard aus Reformation und Romantik, wie am deutlichsten an dem dort zutage tretenden katholisierenden Kirchenbegriff und Sakramentalismus zu erkennen ist".

208) Vgl. Radowitz an seine Frau nach seiner Entlassung, in einem Briefe vom 2. 11. 1850, in dem er über die Abschiedsaudienz beim König schreibt: „. . . Ich bleibe dabei: Die Zeit taugt nicht für Menschen wie er und ich. Unsere Tugenden werden zu Fehlern, und unsere Fehler bleiben in ihrer ganzen Schwere wirksam" (Radowitz, Nachgelass. Briefe und Aufzeichnungen. S. 347).

retisierendes Weltbild geschaffen, dem sie lebten, während der Strom des historischen Lebens an ihnen vorüberrollte in seiner verzehrenden und mitreißenden Gewalt. Sie waren Rufer von einem anderen Ufer, deren Schrei den Sturm einer neuen Zeit aber nicht bannen und lenken konnte.

Und ein Drittes ist schließlich zu nennen, das wiederum in die theologische Sphäre hineinreicht. Als das entscheidende Moment aus dem theologischen Bereich für das Scheitern der Wiedervereinigungsbestrebungen erwies sich immer wieder der andersartige Kirchenbegriff der beiden großen christlichen Bekenntnisse. Es muß an dieser Stelle der Versuch unternommen werden, kurz den Kirchenbegriff des Protestantismus und den des Katholizismus herauszuarbeiten und zu konfrontieren. Die folgenden Darlegungen sind zum Teil den Untersuchungen des Troeltsch-Schülers, W. Heinsius, verpflichtet.

Aus eine kurze Formel gebracht, die natürlich alle Enge und Begrenztheit einer Formel in sich trägt, dennoch aber in ihrer mir schlagend erscheinenden Prägnanz den wesentlichen Kern herausschält, stellt sich der Gegensatz so dar, wie ihn Schleiermacher in seiner „Glaubenslehre" (§ 24) gefaßt hat: „. . . kann man den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche". Die entscheidende Position des Protestanten ist sein Verhältnis zu Christus; die Beziehung zur Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche, ist erst das Zweite. Für den Katholiken umgekehrt wird das persönlich-religiöse Verhältnis des Einzelnen zu Gott kirchlich vermittelt. Erst die Kirche gibt ihm die Möglichkeit und Gewißheit des Heils; sie ist Heils- und Gnadengestalt. Wieder auf zwei Formeln gebracht, kann man von dem Gegensatz von religiösem Individualismus — gerade dieser Ausdruck möge frei von Mißdeutungen aufgenommen werden — und religiösem Autoritarismus sprechen. In den Reunionsversuchen hat man nun immer wieder versucht, beide Begriffe zu vereinigen.

Es erweist sich als notwendig, um falsche Schlüsse zu vermeiden, die beiden erwähnten Begriffe ihrer Formelhaftigkeit zu entkleiden und zu verlebendigen. Dabei zeigt sich im Katholizismus die merkwürdige und großartige Verquickung eines Systems autoritativer Bindungen und Formen mit der Möglichkeit und dem Dasein tiefster persönlicher Frömmigkeit. Das irrationale Gefühlsmoment des Erlebens vor dem „tremendum mysticum" findet seine Befriedigung in der Messe und der wonnevollen Hingabe an das „fascinosum" der Hostie und das Tabernakel. Mit diesem irrationalen Moment verbindet sich das Bewußtsein von der imponierenden Einheit und Geschlossenheit der Kirche. Beides vermittelt das Gefühl und die Gewißheit letzter Geborgenheit. Die Stärke dieses Kirchenbegriffes liegt psychologisch in der Tatsache, daß die Mehrzahl der Menschen für ihr religiöses Leben das „Gesetz" braucht und nicht Freiheit

— wobei die katholische Kirche so weiträumig ist, daß auch der Einzelne Raum findet für seine ureigenst persönlichen religiösen Bedürfnisse. Ebenso offenkundig ist die Schwäche dieser Position: Die Nichtberücksichtigung oder mindere Einschätzung des Lebens mit seinen Antinomien, die Widersprüche und Sinnlosigkeiten, das Infragestellen, Auflösen und Neuschaffen der Werte und Gegebenheiten des Daseins.

Unter dem Eindruck der Unentrinnbarkeit vor dem Schicksal, der Gewalt der Antinomien des Lebens, die sich religiös äußerte in dem Bewußtsein der Schuld, das Erlebnis des lutherischen „verborgenen Gottes“ [209]) setzte gegen diese Auffassung der Protest der Reformation ein. Das ist Luthers Erlebnis im Kloster: vor der letzten Frage des Lebens, der Gottesfrage, die in dem Einzelnen mit elementarer Wucht aufbricht, zersplittert das Bewußtsein der Geborgenheit im Schoß der Kirche. Alle ethische Selbstgewißheit, alle Verdienstlichkeit der eigenen Werke, wird aufgegeben, und als der einzige und letzte Halt erweist sich die göttliche Gnade, die der Glaube, die unbedingte willensmäßige Hingabe des Einzelnen an Gott, wirkt. In der Lehre von der Rechtfertigung (sola fide) gerät der Mensch, der gerechtfertigte Sünder, in ein persönliches Kindschaftsverhältnis zu Gott. Diese Vaterlandsliebe breitet sich in den beneficiis Christi dem Menschen entgegen. Sie wird vermittelt durch das „Wort“ [210]), das den Glauben schafft. Dieser Glaube aber ist nicht ein Dogma, sondern das ständige Wagnis. „Der Halt darf nicht wieder ins Endliche und Begrenzte gelegt werden, sondern allein in die lebendige Bewegung des Glaubens“ [211]).

Es ist deutlich, daß dem Protestantismus die imponierende Geschlossenheit und Uniformität, die kirchenbildende und massenprägende Kraft des Katholizismus fehlt. Zweifellos hat der Protestantismus diesen Mangel empfunden, und es hat in der protestantischen Kirchengeschichte deshalb nie an Versuchen gefehlt, sich ein festes Gehäuse zu schaffen. Dogmatisch findet dieses Bemühen seinen Ausdruck besonders in der protestantischen Rechtfertigungstheologie des 17. Jahrhunderts und organisatorisch in dem Kampf um eine deutsche evangelische Reichskirche — eine Entwicklung, die erst in unseren Tagen ihren Abschluß erfährt.

Nach diesen Erörterungen über das entscheidende Divergieren des Kirchenbegriffes des Katholizismus und des Protestantismus mag abschließend die Feststellung genügen, daß er sich immer als das letzte, un-

---

209) Anm. Für mein Empfinden liegt hier ein Restbestand germanischen Erbgutes vor, den die Begegnung des Christentums mit dem Germanentum nicht ausgelöscht hat, und der bei Luther, wenn auch nicht zuerst, so doch in entscheidender Schärfe, wieder zum Durchbruch gelangt und zu überwinden versucht wird.

210) Anm. Vgl. Luthers entscheidende Entdeckung des Paulus-Wortes: „So kommt der Glaube aus der Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes“ (Rö. 10, 17).

211) Heinsius, a.a.O., S. 15.

überbrückbare Hindernis für eine Reunion der getrennten Konfessionen erwiesen hat und erweisen wird. Die Protestanten können nicht das Primat des Papstes und seine Unfehlbarkeit anerkennen, um nicht die entscheidenden Erkenntnisse der Reformation zu leugnen, und die katholische Kirche wiederum kann nicht Tridentinum und Vatikanum aufgeben, will sie sich nicht selbst aufgeben. So sind die Versuche der Wiedervereinigung eine Kette von Mißerfolgen von unerbittlicher Notwendigkeit, weil eine Aufhebung der konfessionellen Trennung nicht möglich ist ohne Verletzung der Substanz.

Und deshalb ist die Frage der Wiedervereinigung nicht ein Problem rationaler, juristischer oder politischer Natur, sondern letztlich eine Frage nach der Wahrheit. Weil die Konfessionen einmal in der Zeit ihrer beginnenden Abgrenzung sich vor diese entscheidenden Frage gestellt sahen und ihr stand hielten, gibt es Konfessionen und Auseinandersetzungen zwischen ihnen. „Das Faktum ihrer Trennung schafft wohl Distanz, ist aber zugleich die Klammer zwischen ihnen. Wo der Kampf um die Wahrheit trennt, verbindet zugleich der Kampf um die Wahrheit, denn dieser Kampf vollzieht sich nie in den Lüften, sondern immer auf dem Boden des konkreten geschichtsgebundenen Geschehens“ [212]). Die eine Konfession wird, theologisch gesprochen, immer die Kritik an der gegenüberliegenden Position darstellen, und für die politische Sphäre des Nebeneinander in der gleichen geschichtlichen Wirklichkeit gilt das Wort Reinhold Seebergs: „Nicht als Dogmatiker und Kirchenpolitiker werden Protestanten und Katholiken gemeinsam arbeiten können, wohl aber als Christen und Patrioten“ [213]).

Der Mißerfolg aller bisherigen Bemühungen um die Verwirklichung der neutestamentlichen Verheißung „tu omnes unum“ hat gezeigt, daß die konfessionelle Scheidung der deutschen Nation nicht als willkürlich und nur historisch zu sehen ist, sondern daß hier metaphysische, dem richtenden und verklärenden Spruch des Historikers entzogene, Entscheidungen aufgebrochen sind, denen man sich nicht in besserwissender, korrigierender Haltung nähern kann, sondern nur in der letzten Demut vor dem Wirken der Vorsehung im Raum der Geschichte, die historisches Schicksal auferlegt und wegnimmt.

Jeder, der bewußt den Gang seines Volkes durch die Geschichte erlebt, wird das Problem der konfessionellen Scheidung der Nation als eine persönliche Not empfinden, aber er wird erkennen, daß hier Gesetze wirken, die wohl diesseits bezogen sind und dennoch nicht aus ihm stammen.

Ein Letztes bleibt uns zu tun: die Brücke zu schlagen in unsere Gegenwart, in der der Gedanke einer deutschen Kirche unter dem Eindruck der deutschen Revolution erneut zum Durchbruch gelangt ist.

---

212) Frör, a.a.O., S. 7.

213) Reinhold Seeberg: Die konservative Weltanschauung und das konfessionelle Problem. Konservative Monatsschrift, 69. Jahrg., 1911/12, S. 260.

Blick auf die Gegenwart.

Der Ruf nach der Einheit des Glaubens ist auch — wie wir sahen — in und nach den Tagen des Kölner Kirchenstreites nicht verstummt. Im Halleschen Volksblatt, das schon oft das Sprachrohr irenischer Bestrebungen war, schrieb Nathusius unter dem 8. Januar 1853: „Halten wir die Hoffnung fest, die — so fern ihr Gegenstnd auch liegen mag — doch kein gläubiger Christ aus den Augen verlieren darf, auch auf Erden noch einmal eine einige, allgemeine Kirche hergestellt zu sehen, so hat (unserer schon früher ausgesprochenen Überzeugung nach) die protestantische Kirche den Beruf, dieser Kirche der Zukunft ihre wesentlichen inneren Wahrheiten, die katholische den Beruf, derselben ihren festen organischen Bestand zu liefern". Die Hoffnung auf Wiedervereinigung ist in eine fernere Zukunft entschwunden, aber der Tag wird kommen, da der Traum Wirklichkeit werden wird. Die Voraussetzungen für die Sichtbarwerdung dieser Zukunftskirche umschreibt Nathusius im folgenden: „Ich halte dafür, daß die aus der so zerschlagenen Reformation der Gesamtkirche hervorgegangenen protestantischen Kirchengemeinschaften von Gott dazu bestimmt sind, auf eine fortdauernde Reformation der katholischen Kirche zu wirken . . . Ich halte dafür, daß, wenn die katholische Kirche sich gründlich reformiert haben wird, eine Wiedervereinigung mit ihr nicht nur wünschenswert, sondern auch geboten ist, und daß alsdann eine Rückkehr unter ihre altgeschichtliche bischöfliche Verfassung für uns nicht nur kein Hindernis, sondern ein großer Segen dieser Wiedervereinigung sein würde. Ich halte dafür, daß wenn eine solche Wiedervereinigung möglich werden soll, die katholische Kirche die Behauptpung des Tridentinischen Konzils als eines allgemeinen Konzils . . . aufheben muß. Ich weiß wohl, daß die katholische Kirche dies nicht kann, ohne ihren bisherigen Begriff von Unfehlbarkeit aufzugeben; ich verlange aber eben, daß sie diesen aufgebe . . . Aber die katholische Kirche irrt in der Art und Weise, wie sie die Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nimmt und an ihre äußere Organisation knüpft; und gibt durch diesen Irrtum der Unbußfertigkeit nur allzu breiten Raum, aller außerordentlichen prophetischen Anregung verkümmert sie ihn" [214]).

Durch die mit peinlicher Reklame erfolgte Ausstellung des sogen. heiligen Rockes in Trier aufgebracht, hatten 1845 die beiden, mit ihrer Kirche längst verfallenen, römischen Priester Ronge und Czerski deutschkatholische Gemeinden begründet, die, besonders begrüßt von dem Geschichtsschreiber Gervinus, großen Zulauf namentlich deistischer Nationalisten erhielten, aber bald nach dem Verrauschen der ersten Begeisterung wieder verfielen. Zusammen mit den protestantischen Licht-Freunden mußten die Gruppen am 20. November 1934 in dem Bunde Freier Religiöser Gemeinden Deutschlands wegen staatsfeindlicher Umtriebe aufgelöst werden. Die ursprünglich vielleicht noch vorhanden gewesenen christlichen Wesenszüge waren längst aufgegeben worden zugunsten materialistischer Gedankengänge. Wie so viele ähnlicher Versuche einer Über-

214) Halleſches Volksblatt v. 16. März 1853.

brückung der konfessionellen Kluft hat auch Ronges Deutschkatholizismus zu einer Wiedervereinigung nicht im Glauben, sondern im Unglauben geführt.

Ernster zu werten war der Altkatholizismus, der sich unter dem Eindruck des Unfehlbarkeitsdekrets des Vatikanums unter Führung des Münchener Theologen Döllinger konstituierte, aber nach kurzem Aufschwunge ohne weitreichende Bedeutung blieb. Der Versuch einer nationalen Prägung des deutschen Katholizismus war gescheitert. Der Kulturkampf sollte eine geschlossene katholische Front im Bismarckreich sehen. Die altkatholische Bewegung ist aber nie ganz erstorben und erhebt heute wieder stärker ihre Stimme. Immer wenn die Ablehnung des Ultramonanismus als politischer und religiöser Macht weitere Kreise erfaßte, wurde der Altkatholizismus durch Übertritte aus der römischen Kirche gestärkt. (Vgl. die heutige Situation in Österreich). Es ergäbe aber ein falsches Bild, wollte man die Breite der Basis des Altkatholizismus überschätzen. Ein wirklicher Einbruch in die römische Kirche ist ihm noch nicht gelungen. Die Verbindungslinien sind zwischen der altkatholischen Bewegung und dem Protestantismus nie abgerissen, und hier wäre noch am ehesten der Ansatzpunkt für eine Wiedervereinigung vorhanden. Denn von der römischen Kirche werden alle Versuche einer Reunion, die auf einer anderen Grundlage beruhen als der einer rückhaltlosen Unterwerfung unter das katholische Dogma scharf abgelehnt [215]).

Im geistigen Umbruch unserer Tage ist nun abermals der Ruf nach einer deutschen Kirche ertönt. Wir sehen hier einmal ab von Ernst Bergmanns und Alfred Rosenbergs Ideen einer kommenden Nationalkirche, weil beide nicht mehr von einem christlichen Standort aus reden, wir aber in unseren Untersuchungen nur jenen Versuchen nachgegangen sind, die eine deutsche christliche Kirche schaffen wollten.

Ein solcher Versuch der Gegenwart manifestiert sich in den Ideen der nationalkirchlichen Bewegung Thüringens. „Wir wollten versuchen, unser im Nationalsozialismus geeintes Volk auch zu neuer christlicher Gesinnungseinheit zusammenzufassen, und zwar derart, daß wir nicht mehr das konfessionell Trennende betonten und theologisch und konfessionell die Gräben nur immer tiefer zogen, sondern daß wir unser Volk gerade über die Gräben hinweg sich die Hände im Geiste dessen reichen lehrten, der der Herr aller christlichen Konfessionen ist und sein soll: Jesus Christus! In seinem Geist und Wesen kirchlich und religiös geeint, wollten wir die durch den Führer endlich geeinten Deutschen auch im Tiefsten und Letzten zu einem deutschen Christenvolke einmal geeint sehen" [216]).

Interessant und bezeichnend ist, daß auch hier der Begriff des Reiches Gottes im politischen Raum und der des christlichen Staates wie einst bei Gerlach und Stahl wiederauftauchen. Im Rückblick auf die Märztage

215) Vgl. die Enzyclica „Mortalium animos" Pius XI. vom 6. Januar 1928.

216) Martin Sasse, Der Kampf um die Autorität der Kirche, 1935, S. 9. Vgl. dazu auch Leutheuser, Die deutsche Christusgemeinde. Der Weg zur deutsch-christlichen Nationalkirche.

1933 sagt einer der Führer der nationalkirchlichen Bewegung Thüringens, Leutheuser: „Der Gott der Liebe weilte als heiliger Geist mitten unter uns und schenkte uns die Kraft zum Glauben an die Freiheit und Ehre der deutschen Nation, die Bereitschaft zur Weltanschauung des Dienstes an Blut und Erde, den Willen zur Treue gegen die Idee des Dritten Reiches. Ja, es war so, wir sahen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit des Reiches Gottes unter den Deutschen." Deutschtum und Christ-Sein sind ohne Spannung eins, das Deutsche Reich und das Reich Gottes entsprechen sich.

Auch hier wird ein empirisches abstrahiertes Christentum über und in allen Christentümern gesehen, werden die geschichtlichen Gegensätze einer abstrakten Idee zuliebe nivelliert[217]). Der Blick auf die Geschichte aber lehrt, daß auch dieser schwarmgeistige Weg zum Scheitern verurteilt ist. So bliebe nur ein Weg, die Nationalkirche zu verwirklichen, den der Gewalt und des Schwertes. Das Ziel dieses Weges würde aber nicht eine christliche Gemeinde aller Gläubigen sein, sondern eine Kirche des Säkularismus, eine Pseudokirche. Wo aber der Begriff der Kirche Christi — und von ihr sind wir in unseren Untersuchungen ausgegangen und der Sehnsucht nach ihrer Verwirklichung im Raum der Deutschen sind wir nachgegangen — wirklich ernst genommen wird, kann es nur die letzte an die Schrift ausgerichtete Schlußfolgerung geben, daß die uno sancta ecclesia catholica — ganz geistig und universal genommen — nicht Gegenstand irgendeiner rationalen oder machtpolitischen Einwirkung, sondern allein Gegenstand des Glaubens ist. Die Einheit im Glauben ist — von einem christlichen Standpunkt aus gesehen — nicht in menschliche Möglichkeiten gestellt, sondern Kairos Gottes.

---

217) Martin Sasse: Der Kampf um die Autorität der Kirche, 1935, S. 27.

Literaturverzeichnis.

Arndt, E. M.: Katechismus für den deutschen Kriegs- und Wehrmann, Leipzig o. J.

Baxa, Jakob: Adam Müller, Jena 1930.

Below, Georg v.: Die Anfänge der konservativen Partei in Preußen, Internationale Wochenschr. f. Wiss., Kunst und Technik, Bd. 5, 1911.

Clarus, Ludwig: Die Zusammenkunft gläubiger Protestanten und Katholiken zu Erfurt im Herbste 1860 und deren Verlauf, Paderborn 1867.

Emge, C. A.: Was ist konservativ? Jahrb. f. Nationalökonomie, Bd. 127, 1927.

Frör, Kurt: Evangelisches Denken und Katholizismus seit Schleiermacher. München 1932

Gerlach, Ernst Ludwig v.: Aufzeichnungen aus seinem Leben und Wirken, 1795—1877, hrsg. Jakob v. Gerlach, Schwerin-Mecklenbg. 1903, 2 Bde.

Haupt, Hermann: Karl Follen und die Gießener Schwarzen, Mitteilungen d. Oberhess. Geschichtsvereins, N. F., 15. Bd., Gießen 1907.

Heinsius, W.: Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus, Berlin 1925.

Hirsch, Emanuel: Die Romantik und das Christentum, Zeitschr. f. system. Theol. 1923.

Holl, Karl: Die Bedeutung der großen Kriege, in Ges. Aufsätze, Bd. II.

Hübner, Reinh.: Friedrich Julius Stahl und der Protestantismus, Rostock 1928 (Diss.).

Jahn, Friedrich Ludwig: Werke. hrsg. Carl Euler, Hof 1884—87.

Jedele, Eugen: Die kirchenpolitischen Anschauungen Ernst Ludwig von Gerlachs, Tübingen 1910 (Diss.).

Jörg: Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung, 2 Bde., 1858.

Kiefl, Franz Xaver: Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung, 2. Aufl., Regensburg 1925.

Kirsch, Joh. Peter: K.rchengeschichte, 4. Bd. 2. Hälfte, hrsg. Andreas Veit, Freiburg 1933.

Klopp, O. Die Werke von Leibniz gemäß seinem handschriftlichen Nachlasse in der Kgl. Bibliothek zu Hannover. 1. Reihe, Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften, Hannover 1864 ff.

Kluckhohn, Paul: Persönlichkeit und Gemeinschaft, Halle 1925. (Dt. Vierteljahrsschr. f. Lit. u. Geistesgesch., Buchreihe Bd. 5).

Körner, Josef: August Wilhelm Schlegel und der Katholizismus, HJ. Bd. 139, 1929.

Krägelin, Paul: Heinrich Leo, 1. Teil, Leipzig 1908.

Kralick, R.: Allgemeine Geschichte der neuesten Zeit, 1. Bd., Wien 1915.

Kramer, Gustav: Die Stellung des Präsidenten Ludwig v. Gerlach zum politischen Katholizismus, Breslau 1931.

Laag, H.: Die religiöse Entwicklung Ernst Moritz Arndts, 1926.

Leo, Heinrich: Meine Jugendzeit, Gotha 1880.

— Briefe, Allg. Konservative Monatsschr. f. d. christl. Deutschland, Jg. 50, 1893.

— Sendschreiben an Görres, Halle 1838.

Mannheim, Karl: Das konservative Denken, Arch. f. Sozialwiss. und Sozialpolitik, 57. Jg., 1927.

Martin, Alfred v.: Der preußische Altkonservatismus und der politische Katholizismus, Dt. Vierteljahrsschr. f. Lit. und Geistesgeschichte, 1929.

Masur, Gerhard: Friedrich Julius Stahl, 1. Bd., Berlin 1930.
— Heinrich Leo, Mitteldeutsche Lebensbilder, Bd. 3, 1928.
— Aus Briefen Friedrich Julius Stahls, Arch. f. Pol. u. Gesch., 8. Bd., Bln. 1927.
Maurenbrecher, W.: Die preußische Kirchenpolitik u. der Kölner Kirchenstreit, 1881.
Meinecke, Friedrich: Radowitz und die deutsche Revolution, Berlin 1913.
Menge, Gisbert: Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben, Steyl 1920.
— Die Wiedervereinigung im Glauben, 1. Bd., Freiburg 1914.
Müller, Andreas: Die Auseinandersetzung der Romantik mit den Ideen der Revolution, Romantik-Forschungen, Halle 1929. (Dt. Vierteljahrsschr. f. Lit. u. Geistesgesch., Buchreihe Bd. 16).
Petersdorff, H. v.: König Friedrich Wilhelm IV., 1900.
— Radowitz und L. v. Gerlach, Deutsche Rundschau, 130. Bd., 1907.
— Ernst Ludwig v. Gerlach an seinen Bruder, Konservative Monatsschr., 63. Bd., 1905/06.
Radowitz, J. M.: Gesammelte Schriften, Bd. 1—5. Berlin 1852/53.
— Nachgelassene Briefe und Aufzeichnungen zur Geschichte der Jahre 1848—53. Hrsg. Walter Möring, Stuttgart 1922.
Rein, Franz: Zehn Jahre Historisch-Politische Blätter, 1838—48, Bonn 1916 (Diss.).
Reinhard, Ewald: Karl Ludwig von Haller, Zeitschr. d. Görres-Ges., Köln 1915.
Ritter, Gerhard: Altersbriefe Ludwig v. Gerlachs, Deutsche Revue, 36. Bd., 1911.
Rohden, Peter Richard: Deutscher und französischer Konservatismus, Dioskuren, Jahrb. f. Geisteswiss., 3. Bd., München 1924.
Salzer, Eugen: Ein Brief Leos an Stahl, Konserv. Monatsschr. 1911.
— Stahl und Rotenhan, Hist. Viertelj. Schr. 1911.
Schöffler, Herbert: Protestantismus und Literatur, Leipzig 1922.
Schrörs, Heinrich: Die Kölner Wirren (1837), Studien zu ihrer Geschichte, Berlin und Bonn 1927.
Schwartz, Philipp: Eine geplante Religionsvereinigung in der Zeit der Aufklärung, Forsch. z. Brandenburg.-Preuß. Gesch., 1908.
Sell, Karl Die allgemeinen Tendenzen und die religiösen Triebkräfte in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, Tübingen 1906.
— Katholizismus und Protestantismus, 1908.
Sonntag, W. H. v.: Die Staatsauffassung Karl Ludwig v. Hallers, Jena 1928.
Stahl, Friedrich Julius: Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1840.
— Wider Bunsen, 1855.
— Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche.
— Der Protestantismus als politisches Prinzip, 1853.
— Die lutherische Kirche und die Union, 1860.
Stephan, Horst: Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. Gustav Krüger, Bd. 4, Neuzeit, 2. Aufl., Tübingen 1931.
Troeltsch, Ernst: Gesammelt. Schriften, Bd. 4, Tübingen 1925.
Uhlmann, Johannes: Joseph Görres und die deutsche Einheits- und Verfassungsfrage bis zum Jahre 1824, Leipzig 1912, (Diss.).
Vigener, Fritz: Gallikanismus und Episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus zwischen Tridentinum und Vatikanum, HZ. 11. Bd., 1913.
Wendland, Walter: Studien zur Erweckungsbewegung in Berlin, Jahrb. f. brandenb. Kirchengesch. 19. Jahrg., Berlin 1924.
Weinel, Heinrich: Die deutsche evangelische Kirche, Gotha 1933.

Lebenslauf.

Geboren am 10. März 1911 zu Berlin-Tempelhof als Sohn des damaligen Oberleutnants im Garde-Train-Bataillon und seiner Ehefrau Martha, geb. Goyer und getauft am 1. Mai 1911 in der neuen evangelischen Garnison-Kirche auf die Vornamen Eberhard, Franz, Hermann. 1917—1930 besuchte ich das Realgymnasium mit Oberrealschule zu Berlin-Tempelhof, an dem ich am 6. Februar 1930 die Reifeprüfung ablegte. Vom 1. März 1930 bis 15. April 1931 als Redaktionsvolontär im Scherl-Verlag Berlin. Seit dem Sommersemester 1931 bis Wintersemester 1935/36 Studium der Geschichte, Wehrpolitik, Germanistik und Philosophie an den Universitäten Berlin und Königsberg.